KORTÁRS REPUBLIKANIZMUS

Politikafilozófiai írások

szerkesztették:
Tóth Szilárd János
Losoncz Márk

L'Harmattan

Tóth Szilárd János – Losoncz Márk (szerk.)

KORTÁRS REPUBLIKANIZMUS

Tóth Szilárd János – Losoncz Márk (szerk.)

KORTÁRS REPUBLIKANIZMUS

Politikafilozófiai írások

L'Harmattan

Budapest, 2021

A kötet a Magyar Tudományos Akadémia Könyv- és Folyóirat-támogatási pályázatának támogatásával jelent meg.

Recenzensek: Gyulai Attila, Laczkó Sándor, Várady Tibor

© L'Harmattan Kiadó, 2021
© Szerzők, szerkesztők, 2021

L'Harmattan France
5-7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20
email : diffusion.harmattan@wanadoo.fr

L'Harmattan Italia SRL
Via Degli Artisti 15
10124 TORINO
Tél : (39) 011 817 13 88 / (39) 348 39 89 198
Email : harmattan.italia@agora.it

ISBN 978-963-414-776-3

A kiadásért felel Gyenes Ádám

A kiadó kötetei megrendelhetők, illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: +36-1-267-5979
harmattan@harmattan.hu; www.harmattan.hu
webshop.harmattan.hu

Korrektúra: Csinta Áron
Borítóterv: XXXXX
Nyomdai előkészítés: Csernák Krisztina
Nyomdai kivitelezés: Prime Rate Kft.,
felelős vezető Tomcsányi Péter.

TARTALOMJEGYZÉK

Tóth Szilárd János – Losoncz Márk: Bevezetés 7

I. Mi a republikanizmus? 25
Demeter M. Attila: Mi a republikanizmus? 27
Kende Péter: A liberális szemlélet republikánus kiigazítása 35
Tamás Gáspár Miklós: Republikánus elmélkedések 41
Kis János: Közjó és honpolgári erény 58

II. Politikai közösség 89
Balázs Zoltán: Republikanizmus, hatalommegosztás, hatalmi ágak elválasztása 91
Kapelner Zsolt: Republikanizmus és demokrácia 106
Tóth Szilárd János: Republikanizmus, demokrácia és honpolgári erény 124
Losoncz Márk: Elköteleződni a titok ellen/mellett 148

III. Politikai gazdaságtan 157
Losoncz Alpár: A republikánus politikai gazdaságtan körvonalai 159
Pap Milán: Szabadság, közösségi erény és a piaci társadalom – A neorepublikanizmus gazdaságtana 180

IV. Irányzatok 197
Olay Csaba: Hannah Arendt republikanizmusa 199
Pogonyi Szabolcs: Charles Taylor Rawls-kritikája 214
Szűcs Zoltán Gábor: Republikanizmus és realizmus: összeköthetőek-e, és ha igen, minek? 238
Horkay Hörcher Ferenc: A konzervatív, városi republikanizmusról 255

A kötet szerzői 271

Tóth Szilárd János – Losoncz Márk

Bevezetés

A liberalizmus és a liberális demokrácia válságban van. Az 1989-ben alakuló harmadik magyar köztársaság elbukott, a helyén 2010 óta hol „hibridnek", hol „illiberálisnak", hol „kompetitív autoriternek", hol „plebiszciter vezérdemokráciának", hol valami egyébnek nevezett rezsim épül, mely a kormányt korlátozó fékeket és ellensúlyokat nagyrészt eltakarította, és a hatalmat egy viszonylag szűk kör kezében koncentrálja. Bár látványos, a magyar eset persze nem egyedülálló. A liberalizmus és a liberális demokrácia válsága világméretű. Az 1980-as évek óta meggyöngült az intézményekbe vetett bizalom, az alulról szerveződő civil csoportosulások, különösen a szakszervezetek tagsága és befolyása visszaesett, együtt a politikai részvétellel, és az egész folyamat eredménye a fokozódó állampolgári apátia. A helyzet nem mindenütt és nem is minden értelemben katasztrofális – a választási részvétel például jobbára azokban az európai országokban is stabilan magas, ahol a rezsim kevésbé liberális már, mint korábban volt. De a tendencia ezzel együtt is, a lényeget tekintve adott. Természetesen rengetegen mondják, baráti és ellenséges kritikusok is, hogy ezért a válságért magát a liberalizmust is terheli némi felelősség. Egyik kiváló, a magyarországi, de ugyancsak a kelet-európai esetről általánosan szóló esszéjében Tamás Gáspár Miklós például amellett érvel, hogy a kommunista diktatúra „demokratikus ellenzékének" politikai gondolkodásában, sajátos liberalizmusában a közeg elég különös torzulást okozott. Arról van szó, hogy az ellenzékiek olyan világban nőttek föl, ahol az állam gyakran és erőteljesen avatkozott a polgárok életébe, méghozzá nemcsak abban a közismert értelemben, hogy korlátozta a jogokat és politikai ellenfeleit börtönre (vagy rosszabbra) ítélte, hanem abban a kevésbé magától értetődő értelemben is, hogy folyton mozgósította őket, és az életük során fölülről szervezett intézmények sokaságába kényszerítette bele: gyermekkorban az úttörőkhöz, aztán a hadseregbe, a szakszervezetbe, lehetőleg a pártba, és így tovább (Tamás 1999).

Tegyük hozzá, Tamás gondolatmenetétől kicsit elvonatkoztatva, hogy az egész mögött egyébként sajátos ellentmondás rejlett. A kommunizmus több évszázados *ideálja* ugyanis egyebek mellett pontosan azt mondja ki, hogy amennyire csak lehetséges, a társadalom tagjai által közösen gyakorolt hatalom terjedjen ki az élet legkülönbözőbb szféráira, de legelsősorban a munkára, és ezeken a szférákon többé ne szerződéses magánviszonyok, hanem a részvételiség elve uralkodjon. Nem véletlen, hogy a szocialista-kommunista mozgalmak tetőpontjukat elérve újra és újra a közvetlen, nem képviseleti demokrácia valamely formáját igyekeztek megvalósítani (a párizsi forradalomtól a kezdeti szovjet kísérletekig, az 1956-os magyar forradalomtól a sanghaji kommünig). Csakhogy, mint történetileg tudjuk, ezekből a kísérletekből nem sok valósult meg:

a forradalmak, a forradalmi mozgalmak által létrehozott közvetlen demokratikus kísérletek rendre kérészéletűeknek bizonyultak. Ehelyett a *megvalósult,* kommunistának nevezett rendszerekben kivétel nélkül az történt, hogy a diktatórikus állam vette tulajdonába a termelési tényezőket, hogy aztán a demokráciát csak szimulálva sáfárkodjon velük. Habár bizonyos rések léteztek (mondjuk, a jugoszláviai önigazgatásban), a részvételiség Kelet-Európában, így Magyarországon is többnyire hamis, az állam által kényszerített formát ölthetett csak.

Ettől persze sokan megundorodtak, és aki nem, az is úgy érezhette, hogy a rezsim valamivel több participációt követel annál, mint ami még éppen kényelmes volna. Tamás szerint az ellenzékiek politikai gondolkodásának egyik, ha nem legfőbb eleme ezért pontosan a tágan értett államélettel szembeni szkepszis és a tartalmas privát élet utáni vágy lett. A szocializmus helyére olyan rendszert szerettek volna, amelynek alacsonyak a „fenntartási költségei", és ezért nem háborgatja folyton a polgárokat, nem mozgósít olyan erőszakosan, hanem lehetővé teszi a polgároknak, hogy úgymond takarékoskodjanak az erénnyel. A célokat illetően ennyiben még a neokonzervatívok és a radikálisok is meg tudtak egyezni egymással. Előbbiek azért, mert különben is ki nem állhatták az állami beavatkozást, utóbbiak meg azért, mert az alapállásuk ugyebár mélyen intézményellenes volt (Tamás 1999: 300).

Csakhogy ebben az *antipolitikus* elképzelésben azért némi veszély is rejlett, amit a legtöbben viszont nem vettek észre, vagy csak utólag. Vámbéry Rusztem mondja Faludy György remek önéletírása, a *Pokolbeli víg napjaim* tanúsága szerint, hogy „a legdemokratikusabban megfogalmazott alkotmány sem ér egy hajítófát, ha nem [...] szokásokon alapszik, és nem az emberek szívében él" (Faludy 2005: 215). Ha a polgárokat abban a szellemben neveljük, hogy az államélet alávaló, könnyen előfordulhat, hogy végül túlságosan sokan fordulnak majd el tőle, és az a kevés sem jön majd össze, ami az említett, alacsony „fenntartási költségeket" kiadná. Mi van, ha végül *részint* tényleg ez okozta a harmadik magyar köztársaság bukását? A társadalomból nem tudott, de igazán nem is volt hajlandó összetartó és az intézmények mellett elkötelezett *közösséget* formálni, és ennek eredményeként nem tudott kialakulni kellően erős, szervezett és áldozatkész, szabadság- és köztársaságpárti réteg a civil társadalomban, amely esetleg kivédhette volna az autoriter tendenciákat.

Ez az érvelés ismerős lehet, hiszen így vagy úgy sokan megfogalmazták már, a jobb- és a baloldalon egyaránt. A magyarázóereje persze erősen korlátozott: az apátia és a liberalizmusban való csalódottság nyilván gazdasági és szociológiai tényezők miatt *is* terjed. A nyugati szakszervezetek gyöngülése mögött például az 1970-es évek óta ott van a kormányok neoliberalizáló, piac- és tőkepárti politikája; Kelet-Európában a rendszerváltozás és a hozzá óhatatlanul kapcsolódó liberalizmus megannyi ígéretét, legfőképpen a Nyugathoz való fölzárkózást egyszerűen nem tudta beváltani; ugyanitt a civil társadalom gyöngesége elsődlegesen mégiscsak abból adódik, hogy nem igazán volt még ideje kifejlődni, miután a kommunista diktatúra negyvenöt éve jórészt tönkretette az alapokat, amiből esetleg kinőhetett volna. De akárhogy is legyen, tény, hogy a gazdasági és a szociológiai tendenciák figyelembevétele nélkül az egész mai helyzet, a kelet-európai demokráciák és a jogállamiság állapota érthetetlen. Ebből akkor az kö-

vetkezik, hogy a Vámbéry-féle, filozofikusabb fölvetés csak tünetet észlel, ám az okokat már egyáltalán nem is érinti? Nem hinnénk, hogy egy az egyben erről volna szó. Mert ahogy a filozofikus, úgy az empirikus megközelítés *is* korlátozott a maga módján. Banálisnak tűnő belátás, de attól még most igaz, hogy a legteljesebb képet akkor kapjuk, ha a lehető legtöbb tényezőre figyelünk. És hát *valamit* azért a filozofikus megközelítés is megmagyarázhat a válsággal kapcsolatosan. Nagyon is lehetséges, hogy ehhez a válsághoz nemcsak a szociológiai és gazdasági változások, hanem részint bizony a mögöttes normatív elgondolások is valahogy hozzájárulhattak. Beleivódva a közbeszédbe, az oktatásba, a szokásainkba, ezek az elgondolások mégiscsak orientálják, mégiscsak szervezik valahogy a politikai cselekvést, az állampolgári közös szellemiséget. Igenis számítana, ha kiderülne róluk, hogy van, vagy volt velük valami baj. Egy szó, mint száz, a politikafilozófiának is lehet némi haszna, amikor a válságot próbáljuk értelmezni, és amikor megpróbáljuk kitalálni, hogy mi vezethet belőle kifelé.

Vámbéry persze nem gondolta, hogy a válságból kifelé vezető út egyben a liberalizmusból is kifelé vezet. Sokan viszont nagyon is így gondolják. A válságért a liberálisokat is részint felelősségre vonó említett érvelés lényege pontosan az, hogy a liberális demokrácia őrzésére hivatott liberalizmus egyszerűen *alkatilag* képtelen rá, hogy betöltse a posztját. Hiába képes igazolni az erkölcsileg helyes kormányzatot: valamiért rendre kudarcot vall, amikor a fönnmaradását is biztosítania kéne. Ez az egész fölvetés elsőre persze furcsán hathat. Mintha fordítva ülnénk a lovon: elvégre a liberalizmus eredendően morális, az igazságosság elsődlegességét valló elmélet. Efelől nézve *nem* a liberalizmus van a demokráciáért, hanem pont fordítva. Akkor meg mégis hogyan lehet ezt a képletet úgy fölállítani, mint említjük? Meg lehet így fordítani egyáltalán? Úgy véljük, igen. Egy dolog, hogy a liberálisok jellemzően nem önmagáért értékelik a demokráciát, hanem csak azért, mert bizonyos *erkölcsi* célok érvényesítése szemszögéből hasznos. Elméleti és történeti érveket is föl lehet hozni amellett, hogy a szabadság, az egyenlőség, az egyéni autonómia, az emberi méltóság, a jogok és sok minden más a demokratikus társadalmakban kapja a legtöbb tiszteletet. De ha ez igaz, akkor liberális szempontból a demokrácia nemcsak igazolt, hanem védelmezendő is. Ez pedig *részint* már praktikus kérdés. Hogy Michael Sandel terminológiáját kölcsönözzem: mennyire jó „közfilozófia" a liberalizmus? A valóságban mennyire tesz jót a liberális (morált védeni hivatott) demokráciának az, ha maguk a liberális értékek széles körben elterjednek a társadalomban? Habár elsőre ez a kérdés is meghökkentően hathat, a föntiek fényében talán már világos lehet, hogy a válasz korántsem egyértelmű. Ha a liberális értékek terjedése esetleg tényleg nem tesz mindig jót a demokráciának, akkor a kapcsolódó kérdés az, hogy ennek mégis mi lehet az oka. Mi az a „valami", ami miatt a liberalizmus (a vád szerint) rendre kudarcot vall, amikor a liberális demokráciát kéne megvédenie? Erre a kérdésre rengetegféle válasz született már. A kortárs republikanizmusé így szól: a liberalizmus még a központi, de legalábbis névadó fogalmát, a *szabadságot* sem érti elég jól, vagy ha érti is, rettenetesen kiüresíti. *Ez* áll a problémák hátterében. A kritika szerint a liberalizmus pontosan *azért* van válságban és azért nem tudja megvédeni az általa helyeselt politikai rendszert, mert menthetetlenül rossz alapokra (rossz szabadságeszményre) építkezik.

Talán nem túlzás azt mondani, hogy manapság a republikanizmus lett „a" vezető liberalizmuskritikai irányzattá az angolszász, analitikus politikafilozófiában: a nyugati folyóiratok telis-tele vannak republikánus szellemiségű tanulmányokkal, megannyi tematikus konferenciát szerveztek már, egyebek mellett Cambridge-ben, Velencében, Prágában. Fontos azonban, hogy a kortárs republikanizmus nem vadiúj irányzatként, hanem réges-régi, több évezredes hagyomány reneszánszaként jelentkezett a múlt század végén, és ráadásul eredetileg nem is a politikafilozófia, hanem az eszmetörténet és az alkotmányjog területén. Először mondunk pár szót ezekről a gyökerekről. A republikanizmust előásó eszmetörténeti vizsgálódások lényegében a *cambridge-i iskolához* kötődnek, illetve mindenki más előtt J. G. A. Pocockhoz és tanítványához, Quentin Skinnerhez. Pocock 1975-ben jelentette meg nagyszabású, és mint a címe is sugallja, a „machiavelliánus pillanatról" szóló művét. Ennek fő tézise szerint Arisztotelésztől kezdve, Cicerót, Polübioszt, Liviust, aztán a reneszánsz Itália egyes szerzőit, például Machiavellit, újkori angol és amerikai forradalmárokat, forradalompártiakat, James Harringtont, Algernon Sidney-t, John Miltont és az *alapító atyákat* beleértve, egészen Rousseau-ig, Montesquieu-ig, majd Hannah Arendtig különálló, republikánus politikai hagyomány körvonalazható, amely elválik minden más bevett irányzattól, a liberalizmustól, a konzervativizmustól, a szocializmustól és a többitől. Skinner kissé finomítja, differenciálja Pocock elbeszélését, és az egységes republikanizmus helyett inkább *két* hagyományról beszél: egyik a „római" ihletettségű, atlanti republikanizmus, amihez Cicerót és egyes kortársait, az újkori angol, francia és amerikai forradalmárokat sorolja, továbbá Machiavellit, Montesquieu-t és másokat, míg a másik hagyomány a „görög" (főleg arisztotelészi) ihletésű, populista, plebejus republikanizmus, aminek a fontosabb, új(abb)kori képviselői Skinner szerint Rousseau és Arendt.[1] A lista egyébként folyamatosan bővül. Skinner egyes követői és kritikusai az utóbbi években számos egyéb szerzőről (például Locke-ról, Spinozáról, Hegelről, Marxról, Hayekről) és irányzatról (a levellerekről, a diggerekről) próbálták már bizonyítani, hogy ezért vagy azért szintén a republikanizmushoz sorolhatóak (Leipold 2020; Bohman 2010; Herold 2013; Prokhovnik 2004). Ezeknek a próbálkozásoknak az összeadásából igazán merész értelmezés és igazán nagyszabású hagyomány látszik körvonalazódni, amiben a jelek szerint ott van az európai (eredetű) politikafilozófia legjava. Hogy ez az értelmezés megalapozott-e, persze külön kérdés.

Azonban a korábbi eszmetörténeti vizsgálódásokkal párhuzamosan, de tőlük valamelyest függetlenül zajlott egy részint történészi, részint jogászi vita is, mégpedig az amerikai alkotmányról (lásd Lévai 2003). Az említett Pocock mellett Frank Michelman, Cass Sunstein, Mark Tushnet, Gordon Wood és mások az 1980-as évektől hevesen bírálták az akkoriban még bevettnek mondható fölfogást, mely az *alapító atyák* eszmetörténeti ihletéseként lényegében, vagy hát egyedül a természetjogot és a locke-iánus liberalizmust azonosította. Ehelyett ezek a szerzők amellett érveltek, hogy ugyanennyire, de talán még fontosabb szerepet játszott a republikánus szellemiség is – ez például a politikai döntéshozatal rendszerén látszik, és a benne rejlő deliberatív elemeken.

[1] Machiavelli besorolása egyébként vitatott, McCormick szerint ugyanis ő pontosan a plebejus irányzathoz tartozik (lásd McCormick 2019).

De mégis mi az a „republikanizmus", ami egybefűzheti mindazt, amit említünk: Cicerót Spinozával, Marxot az amerikai alkotmánnyal, vagy akár Machiavellit Hegellel? Ez már nem pusztán történeti, hanem nagyon is normatív, politikafilozófiai kérdés. A legfontosabb kortárs válasz, egyben az egyedüli igazán szisztematizáló munka Philip Pettit nevéhez fűződik. Nehéz túlbecsülni a szerepét: a republikanizmus csak azután vált igazán politikafilozófiai disurzussá *is,* hogy 1997-ben megjelent Pettit *Republicanism* című, ma már alapműve, amelyet az évek során egy csomó másik munka is követett. Például a 2001-es *A Theory of Freedom,* amely a szabadság egy elvontabb értelmezése, aztán a 2012-es *On the People's Terms* egy lehetséges republikánus demokráciakoncepcióról, a 2014-es *Just Freedom* a republikanizmus (globális) igazságosságelméletéről, és így tovább. Pettit munkássága az egész kortárs diskurzus legfőbb referenciája: rengeteg a követője, talán még több a (baráti vagy ellenséges) kritikusa. Előbbiek közé mások mellett John Maynor, Cécile Laborde, Richard Bellamy, Maurizio Viroli és Iseult Honohan tartozik, utóbbiak közé például Steven Wall, Charles Larmore, Matthew Kramer és Ian Carter. Akárhogy is, a republikanizmussal foglalkozó szerzők számára Pettit egész egyszerűen megkerülhetetlen.

Melyek tehát a republikanizmus lényegi elemei? Mivel a kortárs republikánus diskurzus lényegében liberalizmuskritikaként jelentkezik, érdemes a kifogásokból kiindulni. Az idézett válság legfőbb tüneteként a republikánusok a közösségi kötelékek lazulását róják föl, az életmódokkal szembeni liberális semlegesség helyett pedig a közjóért önfeláldozásra is kész, erényes polgárok nevelését kezelik fókuszként. De mint említettük, a közösségiség és az erények számonkérése mögött ott van a mélyebb, sokkal fontosabb vita is a szabadságról. Ami a 20. századot illeti, Pettit szerint a politikafilozófiai diskurzust Isaiah Berlin nagy hatású, *negatív* és *pozitív* szabadságról szóló distinkciója vitte végzetesen félre. Berlin ugyebár amellett érvel, hogy szabadságból kétféle van. Egyfelől van pozitív szabadság, amely a tényleges (pszichológiai, racionális értelemben is vett) önuralmat jelenti, másfelől pedig van negatív szabadság, amely pusztán a cselekvést akadályozó kényszerek, beavatkozások hiányát követeli. Azonban amilyen megvilágító erejű a korabeli viszonyokra nézve, Berlin esszéje ugyanolyan félrevezető is. Megvilágító erejű, mert jól szemléltethetőek rajta a hidegháborúban szembenálló ideológiák mögöttes értékei: míg a kommunizmus az ember vélt észszerű érdekeit akár a ténylegesen kinyilvánított akaratával szemben is hajlandó érvényesíteni, és ennyiben valamiféle pozitív szabadságfogalommal operál, addig a (szabadpiaci) liberalizmus szellemisége „negatív", hiszen félreteszi a metafizikus gondolkodást, és ehelyett inkább a ténylegesen kinyilvánított akarat (esetlegesen a kereskedelem) előtt álló akadályokat igyekszik csökkenteni.

Csakhogy az esszé félrevezető is: Pettit szerint azért, mert a pozitív-negatív distinkció elrejt egy *harmadik* lehetséges koncepciót, a republikanizmusét, amit Berlin egész egyszerűen nem ismert föl. Ez a harmadik koncepció nem pozitív (illetve egyes változatai részint mégiscsak azok, mint arra a kötetünk *Republikanizmus, demokrácia és honpolgári erény* című tanulmánya még rátér), de abban az értelemben nem is negatív, mint a liberálisoké, hanem ezek helyett azt mondja ki, hogy a szabadság a *dominanciától* való mentességet követeli meg. Mit jelent ez pontosan, és miről szól a vita? Pettit szerint

az a fő baj a negatív, liberális szabadsággal, hogy önmagában semmit sem mond a hatalomról, és ezért levonható belőle a bizarr következtetés, hogy a súlyos hierarchia, a túlhatalom csakis akkor káros, ha ténylegesen *élnek* is vele. Egyben ez magyarázza meg azt is, hogy miért lehet baj magával a liberalizmussal is: számára a negatív szabadság kiüresített ideálja központi, de legalábbis névadó eszmény. És Pettit szerint itt van a kutya elásva, itt rejlik a mai válság egyik gyökere is. Mert hát miért is baj az, ha egy szabadságeszmény érzéketlen a túlhatalom károsságára? Pontosan azért, mert ilyen eszményre demokráciát egyszerűen *képtelenség* alapozni. Hiszen gondoljunk bele: a beavatkozástól való mentességet a jóindulatú, önmagát megtartóztató autokrata is biztosítani tudja, persze föltéve, hogy fönntartja a jóindulatát. Mi szükség hát közösségiségre, erényre, elkötelezett honpolgárokra? Íme a föntebb megelőlegezett diagnózis lényege: a liberalizmus végülis *azért* képtelen megvédeni a liberális demokráciát, mert a negatív szabadság, amit a védekezés során a zászlójára tűz, nem nyújt megfelelő támasztékot.

A republikánusok ezért alternatívát javasolnak a negatív szabadsággal szemben, mégpedig olyat, ami már igenis mond valamit a hatalomról, és amire ebből kifolyólag már nagyon is lehet demokráciát alapozni. Ez az alternatíva, mint említettük, a szabadságot a domináltságtól való mentességként azonosítja, és azt mondja ki, hogy az egyéni választás csakis akkor szabad, ha nem *függ* semmilyen külső szereplő jóváhagyásától. Mit jelent ez? A lényeg nagyjából annyi, hogy a republikánus mérce szerint a szabadság nem pusztán bizonyos kényszerektől való mentességet, hanem egyben *hatalmi* státust is jelent, vagyis annak lehetőségét, hogy mások önkényes akaratára tekintet nélkül is meghozhassuk a döntéseinket. A negatív, liberális eszményben ilyesmi nincsen benne. A republikánusokéban benne van, és az említett eszmetörténészek szerint mindenekelőtt *ez* a belátás kötheti valamelyest össze Cicerót Spinozával, Marxot az amerikai alkotmánnyal, Machiavellit Hegellel. Szemléltessük a különbséget egy-két példán! Keith Richards meséli az önéletírásában, hogy amikor körülbelül tízéves volt, az iskolából hazafelé menet rendszeresen leselkedett rá egy nála jócskán magasabb és kövérebb fiú, aki időnként aztán jól el is páholta. Nem mindig ugyanazon az útvonalon járt haza, és a fiú sem mindig ugyanott várakozott. Keith „negatív" szabadsága ez esetben csak annyit kíván, hogy ne kényszerítsék semmire se és ne avatkozzanak a dolgába. Ebből a szempontból vagy akkor éri sérelem, ha a magas és kövér fiú megszünteti, mondjuk fölszántja az egyik útvonalat, ahol hazamehetne; vagy akkor, ha egyik vagy másik útvonalat fölcseréli, és az eredeti formájához képest megváltoztatja, például úgy, hogy büntetést – verést – helyez kilátásba a kiválasztásáért; végül pedig akkor is sérelemről beszélhetünk, ha a magas és kövér fiú lóvá teszi Keith-et, és elhiteti vele a hazugságot, hogy bizonyos útvonalakat elöntötte az árvíz, örökre járhatatlanná téve őket. De ha ezek közül egyikre se kerül sor, és Keith-et nem háborgatják, méghozzá függetlenül attól, hogy merre kíván hazatérni, akkor a liberális, negatív szabadsága sem csorbul.

Hogy néznek ki ezek a dolgok a modern társadalomban? A „forrást" tekintve kétféle beavatkozás létezik: *állami* és *privát*. Az állami beavatkozás tipikus formája a törvény. Mindent szabad, amit a törvény nem tilt – így szól a közmondásos jogelv is. A tiltás azonban itt elég specifikus értelmű. A törvény megszüntetni nem, csak fölcserélni tud egy-egy választási lehetőséget. Lopni, csalni meg gyilkolni gyakorlatilag annak ellenére is

lehet, hogy az állam büntet érte – épp csak az történik, hogy az efféle viselkedések választása „költségesebb", mint tiltó szabályozás és büntető rezsim híján volna. A törvény vagy az ilyen-olyan jogi szabályozás persze nemcsak kerek perec tiltani tud, hanem enyhébb módon is korlátozhatja a szabad választást. Az államok például jellemzően súlyosan megadóztatnak egyes tevékenységeket, mondjuk a dohányzást, korlátozzák a gyűlöletkeltésre alkalmas szólást, szintén korlátozhatják a veszélyes gyülekezést, és így tovább. Ráadásul nemcsak fölcserélhetik a választási lehetőségeket, hanem meg is téveszthetik a polgárokat velük kapcsolatosan: ugyebár erre való a kormánypropaganda. A privát beavatkozások ezzel szemben azok, amelyeket nem az állam, hanem mindenki más követ el: egyének, csoportok, szervezetek, cégek, mások. Kismillió fajtája van: privát beavatkozás az is, ha a szomszéd átugrik a kerítésen, és elhajtja a jószágot, az is, ha egy nagyvállalat a tudtomon kívül megfigyel, az is, ha egy nyilvános eseményen provokátorok belém fojtják a szót, az is, ha valamely csoport (akár rasszista, akár antiklerikális indokokból) nem enged templomba, zsinagógába, mecsetbe járni, de az is, ha egy csoport megtámadja, és szétkergeti egy másik csoport nyilvános gyülekezését, tüntetését, akármilyen indokból is tegye. Ismét, a negatív szabadság tere az, ahol nincsenek efféle beavatkozások, kényszerek. Ebben a liberális elgondolásban csakugyan van intuitív erő. Mert hát tényleg, mi mást kívánhatnánk, mint hogy békén hagyjanak meghozni a döntéseinket?

A republikánusok szerint nagyon is sokat. Emlékezhetünk, hogy szerintük a liberális fölfogásnak az a hiányossága, hogy önmagában semmit sem mond a *hatalomról*, és hogy ezért levonható belőle a bizarr következtetés, mely szerint a kiszolgáltatottság csakis akkor káros, ha az erősek élnek is a lehetőségeikkel, és *ténylegesen* beavatkoznak a gyöngébbek életébe. A republikánus nézet szerint viszont nemcsak a beavatkozás, hanem a beavatkozás *veszélye* már magában is korlátja a szabadságnak. Költsünk hozzá a példánkhoz, és tegyük föl, hogy a magas és kövér fiú egyszer egy szép napon magától megjuhászodik! Miután álmában a kis termetű Keith-et sírni látja, reggel bűntudattal ébred, és elhatározza, hogy soha többé nem erőszakoskodik senkivel sem, mi több, ehelyett a gyöngék védelmezőjévé szegődik. Úgyhogy továbbra is kiáll az utcára délutánonként, csak most már azért, hogy ügyeljen Keith épségére. Afféle „jóindulatú óriás" lesz belőle. A negatív szabadságeszmény felől nézve ebben nem is volna semmi kivetnivaló, persze föltéve, hogy a fiú hű marad az elhatározásához, és tényleg tartózkodik a beavatkozástól, verekedéstől.

A republikánusok szerint itt van a kutya elásva: az a fő baj a negatív, liberális szabadsággal, hogy *nem* problematizálja az efféle kiszolgáltatottságot, a beavatkozás veszélyét, hanem csak magát a beavatkozást. Mert mi volna, ha a fiú egy reggelen esetleg megint a bűntudatától megszabadulva ébredne, és úgy határozna, hogy mégis vissza kíván térni a korábbi életmódjához? Akkor (*ceteris paribus*) ezt bizony minden további nélkül meg is tehetné, és kiderülne ám, hogy Keith öröme törékeny volt egész végig. Csakis azért tudott háborítatlanul hazajárni, mert ezt jóindulatúan jóváhagyták neki. Az emberi jellem viszont könnyedén korrumpálódik, pláne a hierarchia csúcsán. Mindenkiről, de az óriásokról különösen is föl kéne tételeznünk, hogy a jóindulatuk esetleges, kísértésbe eshetnek, úgyhogy akkor vagyunk csak okosak, ha a jelenlétükre fenyegetésként tekintünk, függetlenül a látszattól.

Így hát a szabadság érdekében a hatalmi viszonyokat is rendezni kéne a társadalomban, méghozzá úgy, hogy az egyéni választás senki *önkényes hatalmának* ne legyen kitéve – így szól a republikánusok józan paraszti észre hagyatkozó tézise, amire a liberális szabadságelv állítólag teljesen érzéketlen (lásd például Honohan 2002; Pettit 1997; Pettit 2012; Pettit 2014; Skinner 1998). Mint Pettit sok helyen elmondja, nem elég, ha meg tudjuk tenni, amire vágyunk, függetlenül attól, hogy mire vágyunk. Arra is szükség van, hogy a választásunk ne függjön idegen hatalom jóváhagyásától. A szabadság és a szabad választás egyedül akkor van biztonságban, ha képes ellenállni a korrumpálódás említett veszélyének. A korlátja pedig nem a beavatkozás mint olyan, hanem a hatalmi önkény. Szabadság csakis ott van, ahol nincsen dominancia, a hatalom dekoncentrált, és senki sem alávetett. Ott, ahol mindenki alapvető státust élvez és mindenki a maga ura lehet.

Ezek a dolgok pontosan mit jelenek a társadalomban? A kora modern szellemi vitákban (például Hobbes és Harrington részéről) a negatív és a republikánus eszmények közti különbséget elég érdekes módon, Lucca és Konstantinápoly összevetésével volt szokás szemléltetni (lásd Harrington 1992: 20; Hobbes 1996: 149; Skinner 1998: 85–86). Mi volt az alapvető eltérés ennek a két városnak a lakói között? Lucca ugyebár köztársaság volt, Konstantinápoly pedig az Oszmán Birodalom fővárosa. Először is szögezzük le, hogy ebben az összeméregetésében nem kell okvetlenül európai kultúrrasszizmust látni. A republikanizmus egyes kritikusai, például Hobbes, Konstantinápolyt kifejezetten *pozitív* példaként hozzák föl. Arról se feledkezzünk meg, hogy néhány itáliai kivételtől eltekintve ekkoriban még Európában is mindenütt monarchikus berendezkedés volt, és ráadásul az Oszmán Birodalom sem volt még messze „elmaradva" a Nyugattól. A szultán seregei nem sokkal korábban még Bécset ostromolták, és a lepantói diadal is csak „tegnap" volt. Az oszmán társadalmi szervezet nagyon is hatékony alternatíváját látszott nyújtani a feudalizmusból éppen csak kinövő nyugat-európai rendszereknek. Az összeméregetés tehát pusztán arról szólt, hogy mi köze a szabadságnak a hatalom társadalmi elrendezéséhez és a politikai rendszerhez. A negatív szabadság felől nézve például a politikai rendszer különbségének önmagában semmi jelentősége. Ha a konstantinápolyi szultán jóindulatú, nagylelkű, jó törvényeket hoz és nem avatkozik az alattvalók dolgába, akkor elvben minden rendben van, az alattvalók negatív értelemben ugyanolyan szabadok lehetnek, mint a luccai polgárok. Ezt a republikánusok már egészen másként gondolják. Szerintük a szabadság szemszögéből nézve igenis óriási súlya van annak, hogy az ember milyen típusú politikai közösségben él. Hiába élveznek a konstantinápolyiak jó törvényeket, és hiába hagyják őket békén, ha egyszer semmi *garanciájuk* nincs a helyzet fönntartására. A szultán túlhatalma lehetővé teszi számára, hogy a (negatív) szabadság tereit akkor számolja föl, amikor csak akarja, és úgy, mintha ezek sose lettek volna. Luccában ilyesmi nem fordulhatna elő. Itt a köztársasági kormányzat úgy rendezi a hatalmi viszonyokat, hogy egyetlen egyén vagy frakció sem válhat (kollektív) despotává, még akkor sem, ha esetleg úgy szeretné. Tényleges, tehát *hatalmi* biztosítékai vannak a szabadság fönntartásának.

A republikánus ideálnak az a legfőbb vélt előnye, hogy robusztussága, hierarchiaellenessége miatt erős talapzata lehet a demokráciának, sőt a hatalmat dekoncentráló

intézményeknek is, így például a három híres „ág" elválasztásának, az alapjogoknak, az ombudsmani rendszernek és az egyéb hozzájuk hasonló dolgoknak. A dominanciától való mentesség mindezekkel „logikusan" is összefügg, nélkülük egyszerűen nem lehetséges. Ugyanakkor Pettit, az 1997-es könyv címének sugallata ellenére, valójában nem „a" republikanizmust szisztematizálja, hanem annak csak az egyik, neoromán változatát. Emellett létezik egy neoathéni hagyomány is, amiről azonban a Pettitéhez hasonlítható szisztematizáló munka egyelőre még nem született (tapogatódzások viszont már vannak, lásd McCormick újabb írásait). Ez a második hagyomány, habár a szabadságról elvont szinten ugyanazt tartja, az *érvényesítését* már kissé másként képzeli el. Kevéssé hagyatkozik az intézményi garanciákra, helyettük szinte egy az egyben demokratikus, participatív eszközökhöz nyúl – ennyiben erősen közelít a Berlin-féle „pozitív" koncepciókhoz. Plebejus, néppárti politika ez, amely nemcsak a liberalizmussal, de az intézményeknek és a részvételiségnek nagyjából egyforma súlyt tulajdonító neoromán republikanizmussal is szemben áll.

Akárhogy is, az állítólag robusztusabb szabadságeszményre (látjuk majd: esetleg másra) építkezve mindenféle republikanizmus *participatívabb* demokráciakoncepciót kínál, mint a liberalizmus. Ez a legfőbb kézzel fogható normatív javaslat a republikánusok részéről: több áldozatot követelnek a polgároktól, üldözik az „erénytakarékosságot" és az apátiát, és inkább arra nevelnék a polgárokat, hogy legyenek aktívabbak, a lehető legtöbben vegyenek részt a politikában, szavazzanak, menjenek gyűlésekre és fórumokra, szerveződjenek pártba vagy mozgalomba, írjanak, tüntessenek, panaszkodjanak, vitatkozzanak, frissítsék föl a civil szférát, és így tovább. Olyan áldozatok ezek, amiket a többség sajnos nem szívesen vállal, és pláne nem akárkinek a kedvéért. Ezért szükség van a társadalmat összetartó közösségi kötelékek szorosabbra fűzésére is, avagy némi *köztársasági patriotizmusra.* Ha a polgárokban megerősödik a tudat, hogy a társadalom többi tagjával összetartoznak, akkor remélhetőleg nagyobb hajlandóságot mutatnak majd a politikai részvételre, a demokrácia és az intézmények védelmére is. A negatív szabadság felől az erény és a közösségiség efféle fölelevenítése mellett egyszerűen képtelenség érvelni – így hát a válság egyre csak gyűrűzik.

Sokan egyébként megkérdőjelezik az eddigiek eredetiségét. Nagyon is vitatott, hogy pontosan milyen viszony van a republikanizmus és a liberalizmus között. Vajon tényleg eltérő, vagy éppen ellenkezőleg, egymástól időnként alig megkülönböztethető irányzatokról van szó? Vajon a republikanizmus érzékenysége a domináló hatalom károsságára csakugyan egyedi volna? Ezek a dolgok távolról sem tisztázottak. Nem sokat segít az sem, hogy maguk a republikánusok sem szoktak egészen egyértelműen fogalmazni. Például elég gyakran úgy tűnik, mintha nem is a liberalizmussal, hanem csak a liberális szabadsággal vitatkoznának (lásd például Schink 2013; de Pettit is számos helyen ezt a benyomást kelti, mondjuk Pettit 2012; Pettit 2014). Ez kényelmes eljárás, mert evidensen őket hozza ki győztesekként. A negatív szabadságról ugyanis már láthattuk, hogy önmagában tényleg semmit sem mond a túlhatalomról. Máskor viszont a republikánusok kerek perec kimondják, hogy nemcsak egy szabadságeszménnyel, hanem a liberális elmélettel *általában* is vitatkoznak (Ferejohn 2015: 149; Pettit 1997: 8–11, 149; Skinner 1998: 113; Viroli 2002: 6; Watkins 2015: 508). Nagyon nem mindegy, hogy mi a va-

lós helyzet. Mert habár az első, pusztán a szabadsággal vitatkozó eljárás kényelmes, és persze a maga módján jogosan kritizál, végső soron akkor is teljesen érdektelen. Ugyan micsoda valós intellektuális produktivitás van abban, ha republikánusokként kimutatjuk, hogy a liberális ellenfeleink elméletének egyik *eleme* nem fogékony valamire, amire a miénknek ugyanaz a vonatkozó eleme igenis fogékony? A válasz az, hogy semmi. Még ha az a bizonyos elem a liberalizmusban esetleg deficites is, semmi sem zárja ki, hogy az elmélet valahol máshol (például egy egyenlőségelvvel) ne tömje be a lukat. Tehát a republikánusoknak inkább a másik utat kéne választaniuk, és valahogy azt kimutatniuk, hogy a liberalizmus úgy, ahogy van képtelen átfogni az általuk fölvetett problematikát. Azaz be kéne róla bizonyítani (ha be lehet), hogy úgy, ahogy van érzéketlen a dominál hatalom károsságára – és ezért le kell cserélni a republikanizmus javára.

Ugyanakkor a republikánus gondolkodás a szabadságról egy másik tekintetben is sajátos. Éspedig abban, hogy a dominanciától való mentességet a szabadság nemcsak szükséges, hanem *elégséges* föltételnek is tekinti. Ez egyben azt is jelenti, hogy a beavatkozás *nem* mindig ellentétes a szabadsággal, hanem csak akkor, ha dominanciával is párosul. Ellenkező esetben, vagyis ha (az érintettek által, tehát) demokratikusan kontrollált, akkor már nem az, mert a legitim önrendelkezés megnyilvánulásának tekinthető. Pettit, a tézis intuitív erejét szemléltetendő, Odüsszeusz egyik régi történetét szokta szóba hozni, aki tartva a szirének megbabonázó énekétől, állítólag (illetve Homérosz szerint) megparancsolta a matrózainak, hogy kötözzék a hajó árbócához, és utóbb még a tulajdon kérésére se eresszék el. Pettit azt pedzegeti, hogy habár Odüsszeusz életébe beavatkoztak, és ennyiben a liberális mérce szerint korlátozták is a szabadságát, mégis csak azt érezzük, hogy valamilyen erős értelemben akkor is szabad, önkormányzó lény maradt. Miről van szó? Arról, hogy Odüsszeusz tudta, hogy ha majd eljön az idő, és a szirének megbabonázzák, akkor az őt leszorító kötelet valamiféle korlátként fogja megélni, amelytől abban a pillanatban éppen szabadulni akar majd. De kívülről nézve mégis csak kétségesnek tűnik, hogy a kötél a korlátnak ahhoz a fajtájához tartozik-e, amely a *szabadságot* is csökkenti. A kötözésről nem a legénység döntött önkényesen, hanem maga a kapitány. Ha pedig ezt a fajta gondolkodást az államra alkalmazzuk, az következik belőle, hogy bizony a tiltó, korlátozó törvények, az adószedés, az ilyen-olyan szabályozás és a közpolitika sem gátolja a szabadságot, föltéve, hogy a démosz kontrollálja. Márpedig ezt, ebben a formában a liberálisok tényleg nem fogadnák el, hiszen szerintük *mindenféle* beavatkozás, teljesen függetlenül attól, hogy kontrollált vagy sem, valamennyire csökkenti a szabadság terét. Az tehát mindenképpen republikánus sajátosság, hogy a szabadság a dominancia hiányát követeli, és semmi egyebet.

Külön kérdés persze, hogy ez a sajátosság vonzóbbá teszi-e a republikánus eszményt a liberálisnál. Intuitív erő ide vagy oda, azért mégis kétséges, hogy a beavatkozás önmagában tényleg éppen semennyire sem volna gátja a szabadságnak. Ugyebár a republikánus nézet szerint, ha a demokratikus állam adót vet ki, tehát elvesz valamit, akkor azzal nem korlátozza a tulajdonnal való rendelkezés szabadságát; akkor sem, ha vámokat állít a kereskedelem útjába, sőt még akkor sem, ha megtiltja bizonyos termékek, például a marihuána forgalmazását. Ez azért mégis elég furcsán hangzik. Vagy pedig mi van, mondjuk, ha a beavatkozás kontrollált, de durva? Biztos, hogy így is kisebb sérelmet

okoz, mint a beavatkozással nem párosított dominancia? Vessünk össze két eshetőséget! Képzeljük el először, hogy Odüsszeusz, a sorsa fölötti kontroll teljes birtokában, egy napon gondol egyet, és hét kerek esztendőre az árbóchoz kötözteti magát. Vagy pedig másodszor, képzeljük el ehelyett, hogy a matrózok föllázadnak, és Odüsszeuszt hét esztendőre a rabszolgájuknak teszik meg, ám soha hozzá nem nyúlnak, sőt még munkára sem fogják, és megengedik neki, hogy kedve szerint kószáljon a fedélzeten. Pettit fölfogásából az adódik, hogy Ithaka királya egyértelműen az előbbi esetben jár jobban. De egészen biztos ez? Nem inkább arról van szó, hogy mint Patten és Wall is mondják, a beavatkozás és a dominancia különböző, egymásra nem redukálható ártalmak, és ezért, ha egy szabadságeszmény csak egyikre érzékeny, de a másikat önmagában nem kifogásolja (ahogy Pettit sem), akkor hiányos (Patten 1996; Wall 2001)?

Akárhogy is, a fő kérdés ez: ugyan miért időszerű a magyar olvasó számára megismerkedni a republikanizmussal? Szerintünk például azért, mert adhat egy lehetséges magyarázatot arra, hogy a harmadik magyar köztársaságnak mik voltak a hibái, és mibe bukott bele végül. Röviden: nem egyenlítette ki eléggé a hatalmi viszonyokat a társadalomban, nem volt elég participatív, és nem nevelt elég köztársasági patriótát. De a republikanizmus tanulmányozása azért is érdekes lehet a magyar olvasónak, mert segíthet értelmezni a „kompetitív autoriternek" mondott rezsimeket, köztük a magyart, melyek az ezredforduló óta egyre szaporodnak a régiónkban és másutt is. Ezek a rezsimek nyílt beavatkozásokkal csak viszonylag ritkán élnek: sem a hatalmat korlátozni hivatott intézményeket, sem az ellenzéki médiateret nem számolják föl, a választásokat nem tiltják be, a nyílt erőszakhoz csak ritkán nyúlnak, és így tovább. Helyben hagyják a politikai versengés formális kereteit, ám azokat súlyosan eltorzítják, úgy, hogy szélsőségesen egyenlőtlen hatalmi viszonyokat (dominanciát) teremtsenek, és így nehezítsék meg a kormányváltás lehetőségét. Innen nézve azt is lehetne mondani, hogy nem is annyira illiberális, mint inkább köztársaság-ellenes rezsimek ezek. Ennek a belátása ráadásul nem is csak leíró értékkel bír. Kikövetkeztethető belőle egy lehetséges normatív nézőpont is ezeknek a rezsimeknek a kritikájához. Tehát a republikanizmus kézzel fogható magyarázatot ad arról, hogy mi a baj ezekkel a rezsimekkel, miért helytelenek, miért károsak, és így tovább. És legfőképpen föloldhatóvá válik a zavar, amely a tényleges tiltások, beavatkozások ritkaságából ered. A rezsim emberei szeretnek erre hivatkozni: ha egyszer senkinek sem esik bántódása, akkor ugyan mi a baj? A republikánus válasz: a szabadság elvesztéséhez éppen elég az is, ha gyöngül a kontroll, amit az emberek a tulajdon sorsuk fölött gyakorolhatnak. Éppen elég, ha a hatalmi struktúra túlságosan aszimmetrikus.

Úgy gondoljuk, nagy kár, hogy a kortárs republikánus politikafilozófia magyar nyelvű recepciója ennek ellenére csekély. A kötetünk első része válogatást közöl ebből a recepcióból. A republikanizmus legelkötelezettebb és legtevékenyebb hazai szószólója kétséget kizárhatóan az 1956-os forradalom után Párizsba emigráló, ott Raymond Aron tanítványaként dolgozó és a *Magyar Füzeteket* 1978-tól 1988-ig szerkesztő Kende Péter. Híres tanulmánya, mely a liberális szemlélet „kiigazítását" javasolja, könyvünk második fejezete. Politikafilozófiai nézeteinek átfogó gyűjteménye található az Osiris Kiadó gondozásában 2000-ben megjelenő *A köztársaság törékeny rendje* című kö-

tetben. Életrajza, mely beszédesen az *Egy magyar republikánus életútja* címet viseli, és Kozák Gyula, valamint Kőrösi Zsuzsanna interjúit tartalmazza, 2019-ben látott napvilágot, szintén az Osiris Kiadónál. Tamás Gáspár Miklós mindenekelőtt az 1990-es évek derekán közölt republikánus szellemiségű esszéket, melyek javarészt a kollektív cselekvési problémára koncentrálnak, és amelyek a részvételt motiváló erőként egyfajta köztársasági nemzeti tudatot javasolnak. Néhány fontosabb cikk: *Arról, hogy a közjó délibáb* (*Magyar Narancs,* 1993. június 21.), *A nemzetállam védelmében* (*Népszabadság,* 1993. július 10.), *Köztársaság és nemzet* (*Magyar Hírlap,* 1996. január 20.), *Közhaza és republikánus hit* (*Magyar Hírlap,* 1996. január 27.). Demeter M. Attila szintén több írást közölt az utóbbi évtizedekben, amelyek a patriotizmus és a nacionalizmus kérdéseiről szólnak, azzal, hogy ő különös figyelmet szentel a köztársasági nemzeti tudat és a kisebbségi kérdés, valamint a kultúrák közötti viszonyok igazságos rendezésének problémáira. Legfontosabb idevágó munkái: *Republikanizmus, nacionalizmus, nemzeti kisebbségek* (*Pro Philosophia,* 2005), valamint *Ethnosz és démosz* (*Pro Philosophia,* 2013). Kis János vonatkozó írásai egyes említett, prominens magyar republikánusok javaslataival vitatkoznak. Az egyik – melynek címe: *Túl a nemzetállamon* – egyebek mellett arra tesz kísérletet, hogy cáfolja a köztársasági nacionalizmus helyességét. Másik, mely kötetünk negyedik fejezete, részletesen megvizsgálja, hogy a republikanizmusnak bármiféle formája összeegyeztethető-e a liberalizmussal.

A külföldi, főleg angolszász kortársak – például Philip Pettit, Maurizio Viroli, John Maynor, Richard Bellamy, Cécile Laborde, Richard Dagger vagy Iseult Honohan – politikafilozófiai művei közül azonban semmit sem fordítottak még magyar nyelvre. Ennél valamivel kedvezőbb az eszmetörténeti irodalom recepciója. 1997-ben, a pécsi Tanulmány Kiadónál jelent meg Horkay Hörcher Ferenc szerkesztésében egy gyűjtemény, mely *A koramodern politikai eszmetörténet cambridge-i látképe* címet viseli, és amely Quentin Skinner, J. G. A. Pocock, John Dunn és Richard Tuck egyes tanulmányait közli. Az amerikai alapító atyák nézeteinek republikánus értelmezéseiről fontos munkát adott közre Lévai Csaba 2003-ban, a L'Harmattannál megjelenő monográfiájával: *A republikanizmus-vita: Vita az amerikai forradalom eszmetörténeti hátteréről.* Lévai korábban egy dokumentumgyűjteményt is összeállított, melynek címe *Új rend egy új világban – dokumentumok az amerikai politikai gondolkodás korai történetéhez,* és amelyet a Multiplex Media adott ki 1997-ben.

A politikafilozófiai recepció csekély, de azt persze nem lehet mondani, hogy nincs köztársasági politikai hagyomány Magyarországon. Természetesen van ilyen. És habár ez a hagyomány hosszú, egészen a 18. század végéig nyúlik vissza, azt is el kell mondani, hogy az első világháború vége előtt gyenge volt, és kisebb értelmiségi csoportokra terjedt ki csupán. Ismertebb képviselői Kazinczy Ferenc és Martinovics Ignác, Petőfi Sándor, Szemere Bertalan és a kései, emigráns Kossuth Lajos, a századelőn pedig Nagy György és pártja, valamint némely polgári radikálisok, köztük például Vámbéry Rusztemmel. Az első igazi köztársasági fellángolás az őszirózsás forradalommal jött el: ekkor vált először a szélesebb néprétegek körében is népszerűvé a republikánus gondolat, és vonakodva bár, de ekkor állt be Károlyi Mihály kormánya, a magyar történelem során első jelentős hazai politikai erőként, a monarchia eltörlésének programja

mögé. Erről a hagyományról sok jelentős munka ad számot, mi csak néhányat említünk. Elég átfogó a Feitl István által szerkesztett és a Napvilág Kiadó gondozásában 2007-ben megjelenő kötet, mely a *Köztársaság a modern kori történelem fényében* címet viseli. Szintúgy fontos Pölöskei Ferencnek a Cégérnél 1994-ben kiadott monográfiája: *A köztársasági eszme története Magyarországon.* Különböző gyűjteményes kötetekben és folyóiratokban is jelentek meg rövidebb, a magyar republikánus hagyománnyal *is* foglalkozó tanulmányok, mások mellett Takáts József, Trencsényi Balázs és Zászkaliczky Márton tollából. Balázs Zoltán és Molnár Csaba *Irányzatok a magyar politikai gondolkodásban* című, a Osirisnél megjelent könyve szintén külön fejezetet szentel a republikanizmusnak. Végül tudomásunk van róla, hogy előkészületben van egy kötet a vonatkozó magyar és az euroatlanti hagyományról, melyet Nagy Ágoston és Pap Milán szerkeszt, a munkacíme: *Klasszikus és modern republikanizmusok – eszmetörténeti tanulmányok.* Megjelenése idén várható a Ráció Kiadónál.

De miként járul hozzá a recepcióhoz a könyv, melyet az olvasó a kezében tart? A szerzőink eltérő megközelítéseket alkalmaznak, sokféle témát érintenek. Mint mondtuk, a kötet első része utóközlésekből áll. Demeter M. Attila írása nagyjából ott folytatódik, ahol ez a bevezetés véget ér, amiért természetszerű, hogy az első helyre került. Viszonylag átfogó, de szándékai szerint is csak vázlatos bevezetést kínál a republikanizmus történeti és elméleti tanulmányozásába: röviden átveszi ismét a szabadságfölfogást, melyet föntebb ismertettünk, majd rátér a republikanizmus egyéb alapfogalmainak és főbb vonásainak tisztázására. Demeter külön figyelmet szentel a közösségi integráció, a republikánus patriotizmus kérdésének. Maurizio Virolit követve a patriotizmust elkülöníti a nacionalizmustól, mintegy olyan közösségi integráció lehetőségét felmutatva, amely mentes az „agresszív" nacionalizmus veszélyeitől, de ugyanakkor garantálni képes azt a fajta kohéziót, amely biztosítja a szabad intézmények működtetését.

Kende Péter alternatív megközelítést javasolt, amivel a republikanizmus és a liberalizmus közti különbségek szemléltethetőek lennének. Kende szerint, míg a republikanizmus emberképe pesszimista, a liberalizmusé optimista; előbbi számára a piac eszköz, utóbbi számára öncél; előbbi szerint a (köztársasági) hazafiság a szabadságot elősegíti, utóbbi szerint veszélyezteti; előbbi szerint a törvényi szabályozás a szabadság előföltétele, utóbbi szerint korlátja; mindezért előbbi ideálja az erős és beavatkozó, utóbbié a gyönge és lehetőleg be nem avatkozó állam. Kende ezután rátér, hogy miért javallott a liberális szemléletet a republikanizmus belátásaival kiigazítani. Fő tézise szerint azért van szükség a „kiigazítás" programjára, mert enélkül a szabadságot garantáló intézmények, különösen a posztszocialista államokban, egyszerűen nem lehetnek stabilak.

Tamás Gáspár Miklós *Republikánus elmélkedései* szintén a szabadság megvalósításának feltételeit tárgyalják. A fő szempont az akarat egyéni, partikuláris és egyetemes szintjei közötti feszültség, különös tekintettel a képviselet kérdésére. Mindenekelőtt Hegellel és Bibóval dialogizálva bontakozik ki a fejtegetése, amelyben a dominancia és a részvétel – republikánus hangsúlyú – problémája központi szerepet tölt be. Mint írja: „mind az erkölcsi épülés, mind a fölszabadulás érdeke az, hogy a társadalom egyik pólusán ne halmozódjék föl minden hatalom, minden kultúra és minden vagyon, a másikon pedig minden tehetetlenség, műveletlenség és nyomor. Ugyanis az alanyra és

tárgyra, tevékeny és szenvedő félre osztott világban egyszerűen nincs hely a szabadság kezdetének, nem építhető fel a rossz, jobb és jó politikák értékrangsora."

Kis János kimondottan Kende Péter és Tamás Gáspár Miklós (másutt megfogalmazott) javaslataira, a „kiigazítás programjára" reagál. Konklúziója szerint a javaslat alapjában véve értelmes, ám mint hangsúlyozza: ha igazán vonzó politikai ideálra vágyunk, akkor a kiigazítás kölcsönös kéne hogy legyen. Kis János igazat ad a republikánusoknak abban, hogy a liberális fölfogás a képviseleti demokráciáról esetlegesen módosítandó lehet. De ezzel együtt úgy látja, hogy nagyon óvatosnak kell lennünk abban a tekintetben, hogy a képviseleti rendszert milyen tartalommal töltjük föl. A republikánus ajánlat talán túlzó: túlságosan sok erényességet követel a polgároktól, és ez nem tartható. A modell ezért a liberális szemlélet erénytakarékossági belátásaival is kiigazítandó.

A többi fejezet – Pogonyi Szabolcs tanulmányának kivételével – mind eredeti közlés. A második részbe kerülő szövegek a republikánus államrend és a politikai közösség kérdéskörét járják körül, eltérő nézőpontokból. Balázs Zoltán tanulmánya a hatalmi ágak elválasztásáról, ennek egyes értelmezéseiről szól. Balázs előbb összehasonlítja a hatalmi ágak elválasztásának két republikánus koncepcióját – Philip Pettitét és Richard Bellamyét –, majd a saját álláspontját ismertetve amellett érvel, hogy az elválasztás elve olyan norma, amely nem tud maradéktalanul érvényesülni, és mint ilyen, egyfelől védelemre szorul, másfelől pedig orientációs szerepet kell hogy betöltsön a gyakorlati politikai cselekvés során.

Kapelner Zsolt írása a republikanizmus és a demokrácia viszonyát tárgyalja. Két nézetet különít el: az első szerint a republikánus elméleti keretben a demokráciának önértéke van, a második szerint csakis eszközértéke, mégpedig a szabadságot támogató jelleg miatt. Kapelner szerint az instrumentális nézet a koherensebb. Ez azonban nem föltétlenül válik a republikanizmus dicsőségére. Kapelner szerint ugyanis *elvben* elképzelhető olyan társadalom, amely nem demokratikus, ám a dominanciától való mentességként értett szabadságot mégis érvényesíteni képes. Ha ez így van, a következtetés az, hogy republikanizmus és demokrácia összefüggése sokkal lazább, mint elsőre tűnik.

Tóth Szilárd János a liberális demokráciakoncepciókkal szemben szegezett republikánus kritikákat vizsgálja meg. Két megközelítést különít el. Az egyik megközelítés az intézményi hangsúlyú, „neorománnak" is nevezett modell, a másik pedig a populista, plebejus, „neoathéninek" is nevezett republikanizmus. Tóth amellett érvel, hogy az első megközelítés a látszat ellenére nem nyújtja valós alternatíváját a liberalizmusnak, legfeljebb csak „kiigazítja" azt: a demokratikus részvételt, akár egyes liberalizmusok, csak eszközként értékeli, „sokat" szeretne belőle, habár soha nem mondja meg, menynyit, közben pedig óvakodik a kényszerítésétől, sőt még a túlságosan szigorú bátorításától is. A populista republikanizmus ezzel szemben valós alternatívát nyújt: a demokratikus részvételt esetenként egy az egyben azonosítja a szabadsággal, mindenki részvételét potenciálisan támogatja, és ennek érdekében bátran ösztönzi és kényszeríti is. Csakhogy a populista republikanizmus híresen problematikus: egyes elvárásai erkölcsileg visszásak, mások a modern korban irreálisak. A következtetés szerint tehát az a jó, ha a kortárs republikánus program a liberalizmust nem meghaladni, csak „kiigazítani" próbálja.

Losoncz Márk tanulmányának tárgya az állami jellegű titokkal szembeni elköteleződés, illetve, másfelől, az elköteleződés azért a titokért, amely nincs kiszolgáltatva a külső beavatkozásnak. Az állami jellegű titok által bevezetett felosztásokat vizsgálva (amelyek a kizárás, az alávetés és az elnyomás különböző alakzatait vonják magukkal) igyekszik felvázolni, hogy ezek a mechanizmusok miként torzítják el a politikai közösségekben az egyenlő részvétel lehetőségét. A patapolitika fogalmát használja, hogy leírhassa a „titokhatáshoz" *(secrecy effect)* való hamis viszonyt. Szemügyre veszi továbbá a kortárs titkosszolgálati tanulmányok olyan kulcsfontosságú problémáit, mint a titkosszolgálatok demokratikus felügyelete és a hatalmi egyensúly doktrínájával való összeegyeztethetősége, különös tekintettel a liberális megközelítés korlátaira. Végül kidolgozza a metakritikáját annak a konceptuális keretnek, amelyen belül a privát szféra idealizáltan jelenik meg mint a helytelen beavatkozás puszta áldozata.

A harmadik rész két fejezetet tartalmaz a republikánus politikai gazdaságtanról. Losoncz Alpár írása azt hangsúlyozza, hogy a neorepublikánusok csak akkor szólhatnak hozzá hitelt érdemlően a kortárs vitákhoz, ha kritikusak önnön hagyományaikkal szemben, különös tekintettel a gazdasági mozzanatokra és az oligarchikus tendenciákra. Losoncz figyelmet szentel a közjó és az állam kérdésének, górcső alá veszi a republikánusok liberalizmuskritikáját. A kizsákmányolás problémáját megpróbálja a dominanciától való mentesség prizmáján keresztül vizsgálni. Fontos szerephez jut a piackritika és a termelés republikánus szellemiségű megközelítése. Losoncz mindvégig szem előtt tartja, hogy a republikanizmus belső feszültségek, apóriák sokaságával kénytelen megbirkózni.

Pap Milán írása elsősorban a neorepublikanizmus gazdaságfelfogását igyekszik rekonstruálni, különös tekintettel a strukturális dominancia gazdasági mozzanataira. Terítékre kerül a piac és a kommodifikáció nem természetes volta, valamint a piac működésének az önkormányzat, a közjó és a szabadság felőli értékelése. A szerző külön figyelmet szentel a munkahelyi demokrácia és a munka felszabadítása kérdésének. A feltétel nélküli alapjövedelem, az alaptőke-támogatás és a tulajdonosi demokrácia mint az önkormányzatiság elitekkel szembeni biztosítéka jelenik meg.

Kötetünk utolsó, negyedik része a republikanizmus egyes irányzatait és más politikafilozófiákkal való találkozását, kölcsönhatását tárgyalja. Olay Csaba írása a sokszor eklektikusnak és nem ritkán republikánusnak is mondott Hannah Arendt gondolkodásáról szól. Tézise szerint helyes az eszmetörténeti értelmezés, mely Arendtet a republikánus hagyományhoz sorolja. Olay Arendt híres mottójára hivatkozik, mely szerint a politika „értelme" a szabadság, majd kimutatja, hogy Arendt a republikánus fősodorhoz hasonlóan gondolkodik mind a szabadság jelentéséről, mind pedig megvalósításának föltételeiről.

Szűcs Zoltán Gábor megvizsgálja Philip Pettit nemrégiben közölt gondolatmenetét, mely szerint a politikai realisták megnyerhetőek kéne hogy legyenek a republikanizmus számára. Habár Pettit konklúzióját elfogadja, Szűcs amellett érvel, hogy a két irányzat közötti kapcsolódás nem egészen abban áll, mint Pettit javasolja. Éspedig azért, mert Pettit részint félremagyarázza, illetve részint rosszul értékeli a realizmus állítólagos antimoralizmusát, a deontológiával szembeni szkepszisét, antiutópizmusát és

antiavantgárdizmusát, melyek szerinte a republikanizmusnak is a sajátjai. Szűcs ehelyett úgy látja, a két irányzat találkozása a legitimitásproblematika tekintetében a legtermékenyebb.

Pogonyi Szabolcs írása Charles M. Taylor Rawlsszal szembeni kritikáját veti össze a rá érkező felelettel, és arra jut, hogy a kritika összességében alaptalan, mert a tárgyából karikatúrát csinál. Habár az írás kommunitárius és liberális szerzők vitáját mutatja be, mégis indokoltnak véljük a közlését, mert kimondottan foglalkozik egyes republikánus témákkal is. Pogonyi elfogadja Rawls – Kis Jánoséhoz hasonló – nézetét, mely szerint a republikanizmus egyes belátásai beépíthetőek a liberális elméletbe, mert a republikánusok jól látják, hogy szabad állam nincs a honpolgárok közösségi tudata nélkül. Ám, mint Rawls is megjegyzi, helytelen, ha ez a közösségi tudat kommunitárius (mint Tayloré), és ha szigorú és átfogó erkölcsi elvárásokat támaszt a polgárokkal szemben.

Végül, Horkay Hörcher Ferenc vitába száll azzal a gyakori nézettel, mely szerint a republikanizmus alapvetően baloldali politikafilozófia lenne. Ezt alátámasztandó egy „konzervatívnak" és „városiasnak" nevezett köztársasági hagyomány eszmetörténeti rekonstrukciójára vállalkozik, melynek elemeit egyfelől bizonyos szerzők – köztük Edmund Burke, Lackner Kristóf és mások – munkáiban fedezi föl, másfelől pedig városok – Firenze, Velence és Lőcse – konkrét politikai hagyományaiban.

IRODALOM

Bohman, James (2010), „Is Hegel a Republican? Pippin, Recognition, and Domination in the Philosophy of Right", *Inquiry* 53 (5): 435–449.

Faludy György (2005), *Pokolbeli víg napjaim*. Budapest: Alexandra.

Ferejohn, John (2015), „Two views of the city: Republicanism and law", in: Niederberger, Andreas – Schink, Philipp (szerk.): *Republican democracy. Liberty, law and politics*. Edinburgh: EUP.

Harrington, James (1992), *The Commonwealth of Oceana and A System of Logic*. Cambridge: CUP.

Herold, Aaron L. (2013), „Spinoza's liberal republicanism and the challenge of revealed religion", *Political Research Quarterly* 67 (2): 239–252.

Hobbes, Thomas (1996), *Leviathan*. Cambridge: CUP.

Honohan, Iseult (2002), *Civic Republicanism*. New York: Routledge.

Leipold, Bruno (2020), „Marx's Social Republic", in: Leipold, Bruno – Nabulsi, Karma – White, Stuart (eds.): *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*. Oxford: University Press.

Lévai Csaba (2003), *A republikanizmus-vita*. Budapest: L'Harmattan.

McCormick, John P. (2019), „The New Ochlophobia? Populism, Majority Rule, and Prospects for Democratic Republicanism", in: Elazar, Yiftah (ed.), Republicanism and the Future of Democracy. Cambridge: CUP.

Patten, Alan (1996), „The Republican Critique of Liberalism", *British Journal of Political Science* 1: 25-44.

Pettit, Philip (1997), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: University Press.

Pettit, Philip (2001), *A Theory of Freedom: From the Psychology to the Politics of Agency*. Oxford: OUP.

Pettit, Philip (2012), *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: University Press.

Pettit, Philip (2014), *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*. New York: W. W. Norton.

Pocock, John Greville Agard (1975), *The Machiavellian Moment*. Princeton: University Press.
Prokhovnik, Raia (2004), *Spinoza and Republicanism*. London: Palgrave.
Schink, Philipp (2013), „Freedom, control and the state", in: Niederberger, Andreas – Schink, Philipp (szerk.): *Republican democracy. Liberty, law and politics*. Edinburgh: EUP.
Skinner, Quentin (1998), *Liberty before Liberalism*. Cambridge: University Press.
Tamás Gáspár Miklós (1999), „Irónia, kétértelműség, színlelés – a demokratikus ellenzék hagyatéka", in: *Törzsi fogalmak II*. Budapest: Atlantisz.
Viroli, Maurizio (2002), *Republicanism*. New York: Hill and Wang.
Wall, Steven (2001), „Freedom, Interference and Domination", *Political Studies* 2: 216–230.
Watkins, David (2015), „Institutionalizing Freedom as Non-Domination: Democracy and the Role of the State", *Polity* 4: 508–534.

I. Mi a republikanizmus?

Demeter M. Attila: Mi a republikanizmus? 27
Kende Péter: A liberális szemlélet republikánus kiigazítása 35
Tamás Gáspár Miklós: Republikánus elmélkedések 41
Kis János: Közjó és honpolgári erény 58

Demeter M. Attila

Mi a republikanizmus?[1]

„Feltűnő a nagy gondolkodók politikai filozófiái és egyéb művei közötti rangbéli különbség – még magánál Platónnál is. A politika soha nem éri el ugyanazt a mélységet. A mélyértelműség hiánya nem más, mint az érzék hiánya azon mélység iránt, amelyben a politika gyökerezik."
Hannah Arendt

Könnyen rá lehetne fogni a republikanizmusra, hogy a politikai dolgoknak egyfajta nosztalgikus vagy idealista szemlélete: olyasfajta politikai meggyőződés, amely valahogy soha nem volt igazán „aktuális". De hát végtére is, mondhatnánk, a republikánus gondolat azzal vette kezdetét, hogy Arisztotelész idegenként védelmébe vette az athéni alkotmányt, feltehetőleg abban az – ideális – formájában, amelyben az nem létezett soha – Arisztotelész korában pedig kétségkívül csupán a róla adott beszámolókban. Ha ennek ellenére mégis indokolt, hogy néha visszatérjünk a republikánus tradícióhoz, akkor az a politikai gondolkodás természetével összefüggő okokkal magyarázható.

Hannah Arendt, aki minden bizonnyal a 20. század legfontosabb republikánus politikai gondolkodója volt, azt írja a *Múlt és jövő között* című gyűjteményes esszékötetében, hogy a politikai filozófiának valójában egyetlen klasszikus problémája van, s ez a *szabadság* problémája (Arendt 1995).[2] A szabadság azonban – hasonlóan egyéb politikai kategóriáinkhoz, mint például az *egyenlőség* vagy a *közösség* – önmagában csupán elvont *eszmény.* Politikai eszményeink, éppen elvont jellegük miatt, viszonylagos történelmi állandóságot mutatnak: a szabadság ugyanúgy központi kérdése Arisztotelész *Politikájának,* mint Sir Isaiah Berlin híres tanulmányának (Berlin 1990), noha a kettő között több mint kétezer esztendő telt el. Ugyanakkor viszont – megint csak az elvont jellegük miatt – a napi politika szempontjából önmagukban hasznavehetetlenek. A szabadság eszméje lelkesítheti a forradalmárokat, megigézheti a zeneszerzőket vagy festőket, ihletet jelenthet a költők számára, de önmagában politikai szempontból hasznavehetetlen. Ahhoz, hogy hasznát vegyük, tartalomra kell hogy szert tegyen, azaz mindenkor *konkrét értelmezésre* szorul. Ez az értelmezés azonban soha nem pusztán interpretációs kérdés: politikai eszményeink *valamilyen* értelmezését testesítik meg politikai intézményeink, jogszokásaink stb. A szabadság kérdése mindig akkor merül fel tehát, amikor az eszmény bevett értelmezése meginogni látszik: amikor hi-

[1] Eredeti megjelenés: *Székelyföld,* 2006, 1: 355–365.

[2] Arendt azért beszél ebben a kötetben a politikai gondolkodás klasszikus problémáiról, mivel a kötetben közölt tanulmányok eredetileg egy nagyobb szabású, összefüggő munka részeit képezték volna, ami a *Bevezetés a politikába* címet viselte volna. Ez a munka különböző okok miatt torzóban maradt, de Arendtnek ezeket a hátrahagyott töredékeit megjelentették, többek között magyarul is, *Mi a politika?* címmel. In: Arendt 2002.

telüket vesztik azok a politikai intézmények, amelyek a szabadság uralkodó értelmezését testesítik meg.

Teoretikus értelemben ezt az értelmezést minden korban a politikai filozófia végezte el, ám mindig fölöttébb sajátos formában: egyben eszményítette is a kívánatos politikai rendet. A politikai filozófiának ez a vonása a politikai gondolat szerkezeti sajátosságaiból fakad, s emiatt kikerülhetetlen. Minden politikai teória ugyanis szerkezetileg két, analitikusan különválasztható elemet tartalmaz (Miller 2002: 99). A magvát minden ilyen elméletnek filozófiai/antropológiai előfeltevés alkotja, azaz valamiféle igen általános elképzelés vagy kívánalom az emberi természettel s az emberrel mint szabadon cselekvő, morális lénnyel kapcsolatosan. Ez az antropológiai tézis lehet nyílt vagy rejtett, de minden esetben azonosítható módon jelen van. Ezen nyugszanak aztán azok a preskriptív vagy normatív elvek, amelyek a teória „ideológiai" részét képezik. Vagyis az azzal kapcsolatos elképzelések, hogy miként kellene az államot berendezni, miféle társadalmi kapcsolatok kívánatosak az így vagy úgy fölfogott ember számára stb. Az antropológiai megfontolások megalapozhatják az ideológiai kívánalmakat, kapcsolatuk azonban rendszerint nem következményszerű. A kívánatos politikai berendezkedés szempontjából az empirikus érvek legalább ugyanannyit számítanak. Ez a szerkezeti kettősség tehát egyszersmind az általános és a konkrét, az „ideális" és a tényszerű kettősségét is jelenti, s úgy tűnik, hogy ez a politikai gondolkodásnak az egyik maradandó vonása: hiszen Arisztotelész *Politikájában* is egyaránt találhatunk az emberi természettel kapcsolatos egészen általános megfontolásokat, s ugyanakkor az ideális állami berendezkedést megalapozni hivatott nagyon is konkrét, empirikus vizsgálódásokra – például az athéni alkotmány szerkezetére – vonatkozó utalásokat. Platónnal szemben Arisztotelész ugyanis azt tartotta, hogy gondolkodni nem az ideális államról kell, hanem arról, amelyik „megvalósítható".[3]

A fentebb vázolt szerkezeti kettősségből fakad a politikai teória sajátos helyzete és természete. A természettudományoktól eltérően a politikai filozófiában ritkán találkozunk teljesen új elmélettel: rendszerint új összefüggésekben is saját régebbi ideáit és meggyőződéseit gondolja újra. Ez azt mutatja, hogy a politikai filozófia nem kumulatív tudomány, s nemigen reménykedhetünk olyan politikai elméletben, amely teljes mértékben meghaladná a régieket. Politikai vagy történelmi tapasztalataink halmozása nem vezet el szükségszerűen, a fokozatosság elve szerint, a politikai dolgok új vagy pontosabb megítéléséhez. De másfelől, miként azt Leo Strauss bizonyította, a politikai filozófia nem is történeti diszciplína (Strauss 1959: 56). A politikai filozófia nem azonos a politikai gondolkodás történetével (mint ahogyan Hegel óta viszont a filozófia azonos a filozófia történetével), s ennyiben mégiscsak hasonlít a matematikára és a természettudományokra. Az ideális politikai berendezkedés kérdése nem történeti kérdés, noha

[3] Hasonlóképpen látja a politikai gondolkodás szerkezetét a nagy olasz liberális jogfilozófus, Norberto Bobbio is. Szerinte a politikai filozófia a kutatás háromféle típusát követeli meg: 1. hogy mi a politika, s miben különbözik az etikától; 2. hogy melyek a hatalom legitimitásának alapjai; 3. hogy melyik az ideális állam vagy köztársaság. Ezzel szemben a politika tudománya, azaz a politológia tudományos módszerek révén megszerezhető értéksemleges tudásra törekszik, ami empirikusan igazolható vagy cáfolható. Lásd Norberto Bobbio: Philosophy and Political Science. In: *Democracy and Dictatorship*. Polity, Cambridge, 1997.

az eltérő politikai rendszerek történelmi tapasztalata nélkül nyilván fel sem merülhetne. De ha például az antik filozófusok döntő többsége meg volt győződve arról, hogy a városállam az emberi együttélés optimális kerete, akkor ez nem azért volt, mert történetesen városállamban éltek, hanem azért, mert a korban ismerős más közösségi/politikai életformákkal, a törzsi állapotokkal vagy a keleti monarchiákkal összehasonlítva ez tűnt számukra a legjobbnak, olyannak, amelyik leginkább megfelel az ember társas természetének s a politika lényegének (Strauss 1959: 65). Az ilyen összehasonlítás lehetősége nélkül a diktatúra elleni lázadás is minden korban elképzelhetetlen lett volna, s az emberek reménytelenül ki lettek volna szolgáltatva történelmi helyzetüknek és körülményeiknek.

A régebbi politikai gondolkodókat tehát pontosan azért idézzük meg, mert a politikai filozófia ahistorikus diszciplína: mert úgy gondoljuk, hogy tanulnivalónk van, vagy lehet tőlük. A közönséges historikus, filológusi kíváncsiság, amit Edmund Burke a 18. század végén, vagyis a modern történelmi tudat kialakulását közvetlenül megelőző időkben még egyszerűen a „régiségbúvárok babonájá"-nak nevezett, az ilyen viszonyulást kizárja: számára minden múltbéli gondolat pusztán történelmi relikvia – a korszellem terméke. Burke viszont azt tartotta, hogy ha nem hívjuk segítségül néha eszes és tanult hírében álló emberek múltbéli tanulmányait, világéletünkben kezdők maradunk. A politikai filozófia, mondja Arendt is, olyan emberekkel folytatott társalgás, akiknek a többsége már nincs az élők sorában (vö. Arendt 1996).[4]

A republikánus tradíció, amely történelmileg az antik városállamok, illetve a reneszánsz Itália köztársaságainak politikai tapasztalatában gyökerezik, azt tanítja, hogy az ideális politikai közösségben a legfelsőbb szuverenitás a polgárok testületét illeti meg, s ezzel implicite elismeri az egyének ama képességét, hogy a maguk életét maguk irányítsák (Viroli 2002).[5] Magatehetetlen és kiszolgáltatott emberek helyett szabad, másoknak nem alávetett s mások felett nem uralkodó embereket akar formálni. A hatalom gyakorlását hagyományosan a tanácskozástól teszi függővé, a római jog ama sarkalatos elve szerint, hogy a mindenkit érintő döntésekben mindenkinek részt kell vennie. Következésképpen, gondolták a régiek, addig és csak addig szabad egy köztársaság, ameddig polgárainak lehetősége van ezt ilyen vagy olyan formában megtenni.

Szokás azt mondani és gondolni, hogy a republikanizmus egyfajta nosztalgikus alternatívája a modern liberalizmusnak. Ez azonban két okból sem lehetséges. Egyfelől, mert a republikánus tradíció jóval régebbi, mint a liberalizmus, másfelől, mert a libe-

---

[4] A politikai gondolkodás története nyilván nem azonos a politikai rendszerek történetével, s ha pusztán ez utóbbiakra vagyunk kíváncsiak, akkor a jó történetírókhoz, illetve a jogtörténettel, alkotmányelmélettel s a politikai intézmények történetével foglalkozó szakemberekhez kell fordulnunk. A politikai filozófia minden korban idealista, ezért Arisztotelész *Politikája* nem megbízható leírása az athéni alkotmánynak, Hobbes *Leviatánja* Cromwell uralmának s Rousseau *Társadalmi szerződése* a jakobinus köztársaságnak. Ugyanakkor valamilyen módon mind értelmezik és igazolják ezeket, követve vagy megelőzve őket. A politikai gondolatrendszerek és intézmények kölcsönhatása ugyan régi vita tárgya, anélkül azonban, hogy ebben a vitában tapodtat is előreléptünk volna. Azt hiszem, igazat kell adnunk a 20. század legfontosabb magyar politikai gondolkodójának, Bibó Istvánnak, aki azt mondotta: nem az a kérdés, hogy a politikai eszmerendszerek kiváltói voltak-e a politikai változásoknak vagy csupán utólag igazolták azokat, hanem kölcsönhatásuknak mindenkori *miléntje*. A „hogyan" tanulmányozása segít megértenünk a múltbéli politikai intézményeket és az elméleteket.

[5] A republikanizmus bemutatásában szabadon merítek Maurizio Viroli nagyszerű könyvéből.

ralizmus sok tekintetben örököse a klasszikus republikanizmusnak. A hatalom megosztásának gondolatát vagy a törvény uralmának eszméjét a liberalizmus a republikanizmustól, Montesquieu-től, illetve Arisztotelésztől kölcsönözte. Nem kevésbé fontos, hogy maga a politikai (és nem a módszertani!) individualizmus egész liberális eszmeköre is republikánus eredetű: a reneszánsz Itália köztársaságpárti szerzői ugyanazt vallották ebben a kérdésben, mint később John Locke: a politikai közösség kizárólagos célja az egyén védelme, értve ez alatt az élet, a szabadság és a tulajdon védelmét. Ha ennek ellenére mégis sokszor a politikai szabadság, vagyis a szabadság *kollektív* formájának a jelentőségét hangsúlyozták, ez nem azért volt, mert a közvetlen demokrácia feltétlen hívei lettek volna, hanem azért, mert az egyén szabadságát a politikai közösség függetlenségétől tették függővé. Egyéni szabadság a szó teljes értelmében, beleértve ennek érzelmi és tudati állapotát is, elképzelhetetlen olyan közösségben, mely maga nem szabad.

Ami viszont kétségtelen, hogy a természetes (elidegeníthetetlen vagy velünk született) jogok liberális gondolata teljes mértékben idegen mind az antik, mind pedig a reneszánsz kori republikánus tradíciótól. A régi republikánus szerzők a szabadságot nem természetjogi terminusokban gondolták el, mert számukra még nyilvánvaló volt, hogy jogokról csak ott beszélhetünk, ahol ezeket szokások vagy törvények szentesítik. A jog tehát a politikából származik, és nem fordítva. Ilyen tekintetben a Burke-féle konzervatív szemlélet (mely a maga korában egyébként nem konzervatívnak, hanem liberálisnak számított) szintén a klasszikus republikanizmus örököse. A jogok nem természetesek, hanem történetiek, s ha nem áll mögöttük szokás vagy törvény, akkor pusztán erkölcsi követelések – melyek persze lehetnek nemesek, helyénvalók és észszerűek, de akkor is csak erkölcsi követelések maradnak. Ez nem jelenti azt, hogy a republikanizmus mereven elutasító lenne a jogok eszméjével szemben általában. Alexis de Tocqueville gróf írja, hogy „az erény általános eszméje" után a jogoké következik. „A jogok eszméje nem egyéb, mint az erény eszméje a politika világában. A jogok eszméjének segítségével határozzák meg az emberek, mi is a túlkapás meg a zsarnokság. Ennek az eszmének a fényében ki-ki függetlennek mutatkozhat dölyfösség nélkül, és alávetettnek alantasság nélkül" (Tocqueville 1983: 205–206). A klasszikus republikánus tradíció viszont jogok helyett többnyire egyszerűen a szabadságról beszélt, aminek megvalósulását a megfelelő politikai intézmények és a polgári erények (például a hazafiság) meglététől tette függővé, továbbá a jószerencsétől, ami ahhoz kell, hogy a közösség függetlenségét ne fenyegesse nagyhatalmú szomszéd vagy ellenség.

Ugyanígy, a társadalmi szerződés gondolata is teljes mértékben idegen a republikánus tradíciótól. A szerződéselméletek, miként azt már Kant is szóvá tette, nem rendelkeznek explikatív, csupán normatív erővel. Nem magyarázzák meg, hogy miként keletkeztek az államok, csupán annak indokát adják, hogy az embereknek miért kell államokban élniük, s az államoknak milyeneknek kell lenniük. Ha Arisztotelészt vagy Montesquieu-t olvassuk, akkor azt látjuk, hogy ők ilyen célból a történelmi ismereteiket vették igénybe: összehasonlították koruk és az elmúlt korok alkotmányait, s levonták a megfelelő tanulságokat. „Úgy gondolom – írja Viroli –, hogy ma is bölcsebb dolog normáinkat s az ezek mellett szóló érveket múltbéli és jelenlegi országok alkotmányának történelmi összehasonlítására, illetve az egyes országok alkotmányának értéké-

re alapozni. Így elkerülhetjük azt a kellemetlen következményt, hogy a társadalmi és politikai valóság megértésében kénytelenek legyünk eltekinteni az ideális modelltől, s másfelől lehetőséget ad arra is, hogy érveinket a történelmi elbeszélés és a példák kényszerítő erejével támasszuk alá. A republikánus nyelvezet eredendően a szabad köztársaságok tanácskozó testületeiben alakult ki, azokban a szuverén testületekben, amelyekben vita után a legfelsőbb döntéseket hozták; ez a nyelv sokkal inkább a retorika nyelvezete, semmint a filozófiáé; nem az igazságot keresi, hanem a közjót; nem absztrakt megalapozást igényel, hanem bölcsességet" (Viroli 2002: 60–61).

Summa summarum: a republikánus hagyomány gyanakvó az absztrakt elvekkel és szkeptikus az ideális társadalmi rend absztrakt elvekből való levezethetőségével szemben. Vagyis kétkedő azzal szemben, amit Burke „geometrikus politiká"-nak vagy a „metafizika politikájá"-nak nevezett. Montesquieu ugyan megpróbálta absztrakt elvekre visszavezetni politikai elméletét, de – ha hihetünk báró Eötvös Józsefnek – filozófiájában „minden igazabb, mint az elvek, amelyekből kiindul".

A másik, szintén széles körben osztott előítélet a republikanizmussal szemben, hogy nem más, mint a liberalizmusnak a demokratikus változata. A liberalizmus többféle kormányzati formával összebékíthető, s a republikanizmus a liberalizmusnak a népszuverenitás eszméjével megbékélt változata. Eszmetörténeti szempontból azonban helyesebb lenne mind a liberalizmust, mind pedig a demokratizmust a republikanizmus egy-egy válfajának tekinteni, amely klasszikus alakváltozatában egyszerre vallotta magáénak a törvények uralmának s a népszuverenitásnak az elvét. Ennek nem szükségképpen mond ellent az a tény, hogy sem Arisztotelész, sem pedig Montesquieu nem volt demokrata, s mindkettő a vegyes kormányzati formát preferálta.

Mindeközben persze az ember nem tud szabadulni attól a kényelmetlen érzéstől, hogy a klasszikus republikanizmus intellektuális hagyatékának megöröklése, egyfelől Locke, másfelől Rousseau által, nem tette ezt a tradíciót különösebben gazdagabbá.

Abban viszont igazuk van a republikanizmus mai bírálóinak, hogy ez képtelen megbirkózni a nacionalizmus tényével. A klasszikus republikánus szerzők semmit sem tanítottak a nacionalizmusról, lévén, hogy nem is ismerték. „A görögöknél a *patris* szó az otthon szeretetét jelentette, s ez az otthon csak kis mértékben volt azonos a görög nemzettel s a görög törzsek összetartozásának közös érzésével. Az otthon természetes kerete a *polis.* A család és a város mint politikai egység egyszerre ad keretet a *patrisnak*" (Bretter 1997: 178–179). A republikánus patriotizmus tehát politikai érzület, s az állampolgársággal, a polgári státussal, nem pedig valamely prepolitikai közösséghez való tartozás tényével és tudatával függ össze. A haza a republikánus érzelmű ember számára erényes közösség és politikai intézményi rend, a nemzet a nacionalista számára természetes, organikus, jóllehet transzcendens eredetű adottság. A köztársaság eredete a polgárok összefogására vagy a legendás alapítók bölcsességére vezethető vissza, a nyelveket viszont maga Isten teremtette, legalábbis a bibliai hagyomány szerint. A régebbi republikánusok számára kétségkívül botrányosnak tűnt volna az a gondolat, hogy az etnikai hovatartozás egyszer majd politikai jelentőségre tesz szert.

A patrióta *éthosz* másfelől viszont nem is univerzalista. A patriotizmus, gondolta még Burke vagy kortársa, Benjamin Constant, a *helyhez,* a hagyományokhoz, helyi szo-

kásokhoz és a családi körhöz kötődik, nem pedig a szabadság vagy az alkotmányos demokrácia egyetemes eszméihez. A patriotizmus középkori jelentése egyszerűen valamilyen terület – grófság, táj, „megye", szülőföld. Az antik republikánus szerzők számára viszont ez a tér még korántsem pusztán a természetes régiót, szülőföldet vagy vidéket jelentette. Az antik patriotizmus lényege, hogy a hely, amihez kötődik, a szabadság helye, *politikai* tér is egyben. Arisztotelész makedónként idegen volt Athénban, a rómaiak között pedig a *pater patriae* címet elsőként az a Cicero nyerte el, aki cinizmusáról volt híres, mert azt mondotta: „ahol jobb, ott a haza". Pedig ezt Cicero komolyan gondolta, ugyanis két hazát ismert: egy hely szerintit és egy jog szerintit, egy természeteset és egy politikait. „Ezzel a természetes haza sorsszerű kényszeréhez hozzáadott egy másikat: a választott hazát, a választott értéket. A hazát nem csak elviselhetjük mint valamiféle betegséget, hanem alakíthatjuk is mint szabad és tevékeny életünk részét. A hazának szubjektíven érzékelhető konkrét értéke kell hogy legyen, s ezt a puszta adottsághoz hozzáadva keletkezik a kötődés a hazához. Az otthon, a család, »házam magas orma«, birtokolt vagy csak ismerős terület, politikai berendezkedés, jó kormányzat, a polis és állampolgárának szabadsága közvetíti a hazaszeretetet" (Bretter 1997: 179). A másik haza tehát nem biztos, hogy máshol van, s a republikánus patriotizmusnak a helyhez való kötődése ma is pusztán arra a történelmi tapasztalatra hívja fel ismételten a figyelmet, hogy „a szabadság, ha létezett valaha megfogható valóságként, térben mindig korlátozott volt" (Arendt 1991: 360; vö. Greven 1997: 227).[6] „A patriotizmus a mikrokozmoszban élő egyén érzelme. A kis, engem éppen körülölelő táj és hangulata, a kis társadalom, amelyben élek, mindenekelőtt családom és barátaim iránt érzett elkötelezettségem, végül a tisztelni való, az egyének fölötti, mindenkire érvényes jó, vagy jobbá tehető törvények uralma fölött érzett megelégedettség teszik közösen a patriotizmust" (Bretter 1997: 179). Emiatt a patriotizmus, ellentétben az agresszív nacionalizmussal, békés érzület, az önmagunkkal való megelégedettség kedélyes állapota, s mi sem áll távolabb tőle, mint a szabadságra kényszerítés forradalmi eredetű, expanzív, birodalmi logikája. A patrióta nem hódítani akar, legfennebb, mint Constant mondotta, kereskedni.

Amit viszont a régi republikánusok is pontosan láttak: a haza szeretete, vagyis a patriotizmus művi, azaz nem természetes érzés, olyan érzület, amit a jó törvények révén, pontosabban a jó kormányzat s a polgároknak a közügyekben való részvétele révén lehet és kell kiművelni. Ha úgy tetszik tehát, akkor az önkormányzatiság révén. Ezért a politika „nacionalizálása" s a nemzeti politikának a képviseleti elv nevében történő legitimációja helyett a neorepublikánus iskola ma is az általános, helyi, korlátozott önkormányzatiság eszméjét támogatja.

És van még valami, amit a republikánus szerzőktől tanulhat az ember, különösképp akkor, ha politikai filozófiára adja a fejét. A mai angolszász politikai teória az analitikus filozófiának az egyik ága. Korunk republikánus szerzői viszont a politikai gondol-

[6] Michael Th. Greven egyenesen az „emberhez méltó mértékarányokról" beszél, amelyekről, mint mondja, „a politikai filozófiában csak alkalmilag", „az európai egyesülésről, illetve a globalizálódásról folyó aktuális vitákban viszont szinte sohasem esik szó".

kodást nem a filozófia, a jog- és alkotmányelmélet vagy az államtan, hanem, mint láttuk, a retorika egyik ágának tartják. „A kortárs politikai elméletírók láthatóan azzal a céllal írják könyveiket vagy tanulmányaikat, hogy racionális érveket dolgozzanak ki, amelyek révén megnyerhetik olvasóik észszerű beleegyezését vagy egyetértését. Machiavelli és más republikánus szerzők viszont úgy fogták fel a politikai elméletet mint retorikai kísérletet, és ekként is művelték. Ez azt jelenti, hogy műveik révén olvasóikat arra szerették volna késztetni, hogy elfogadják vagy elvessék nézeteiket, megmozgatva értelmüket s érzelmeiket. Az értelmet az ékesszólás, a *ratiót* az *oratio* révén próbálták meggyőzni, s ezért példákkal, metaforákkal, elbeszélésekkel, intéssel és buzdítással éltek, azaz bevetették a hagyományos retorika összes fegyverét. Vállalva annak ódiumát, hogy gyógyíthatatlan nosztalgiában marasztalnak el, azt kell mondanom, hogy a régi módi jobb volt, mint az új, s hogy a politikai elméletnek a retorikától az analitikus filozófiáig tartó fejlődése, mely Hobbesszal kezdődött s John Rawlsszal érte el a tökélyt, stiláris értelemben hanyatlás volt, nem pedig fejlődés" (Viroli 2002: 18–19).

John Rawls vagy Philip Pettit műveit (Pettit 1997) olvasva az embernek az a benyomása, hogy napjaink demokratái a demokratikus tanácskozást észszerű érvekkel folytatott megfontolt és elvszerű vitának tartják. Ezt tükrözi Pettit elképzelése az „észszerűség köztársaságáról" *(republic of reason)*. A klasszikus republikánus szerzők ezzel szemben azt tartották, hogy ami a tanácskozó testületekben igazán számít, az a retorikai köntösbe öltöztetett érveknek a súlya. Ezek az érvek ugyan tartalmazhatnak észszerű megfontolásokat, de céljuk döntően mégis az, hogy fölkeltsék a hallgatóság *érzelmeit.* Strauss írja, hogy Arisztotelész csupán egyetlen munkájában használ istentelen kifejezéseket, a *Politika* címűben, márpedig ez a szenvedélyes beszéd szinte kikerülhetetlen velejárója. A politikai dolgok helyeslés vagy helytelenítés, nem pedig bizonyítás vagy cáfolat tárgyai. Minden politikai igazság, ha kimondják, végső soron szimpla véleménnyé válik: vitatják, újrafogalmazzák, elvetik vagy elfogadják. Éppen ezért a politikában lényeg és jelenség, látszat és való között soha nem leszünk képesek különbséget tenni, s így a politikai dolgok *tudományára* sem tudunk szert tenni (vö. Arendt 1996).[7] A politika, mondotta Arisztotelész, nem tudomány, vagy ha az, akkor nagyon sajátos: ellentétben az „első filozófiával" nem elméleti tudásra törekszik, hanem hatni akar.[8]

[7] Arendt szerint, ha létezne is igazság, fel kellene áldoznunk a politikai szabadság, vagyis az egymással való beszélgetés kedvéért. Az igazság, ami nem képezi megbeszélés vagy megvitatás tárgyát, a szó szoros értelmében inhumánus. A világ attól válik emberivé, hogy beszélünk róla, azaz megosztjuk egymással. Ezt jelenti a politika a szó klasszikus értelmében, ellentétben azzal, amit manapság Európában politika (politikák?) alatt szoktak érteni: technokraták által irányított és bürokraták által végzett adminisztratív, közigazgatási tevékenységet.

[8] Arisztotelész szerint a politika célja, hogy jobbá tegye az embereket, azaz erényes életre buzdítsa őket, az erény szó specifikus, politikai értelmében. Azok az erényeket, amelyeket Arisztotelész a polis fennmaradása céljából szükségesnek tartott, döntően közös, és nem partikuláris erények, mint például a barátság vagy az igazságosság. Az erényesség innen nézve tehát megköveteli, hogy az ember alárendelje partikuláris érdekeit a polis érdekének, vagyis az igazságosság szempontjainak. A politika célja elérni azt, hogy az emberek egész életfelfogásukat megváltoztassák, anélkül, hogy erre kényszerítené őket. A kényszer hatására cselekvő ember nem szabad, márpedig elvben is csupán a szabad ember lehet erényes. A politikai filozófia tehát nem elmélet, hanem hatni tudás, cselekvés. A politikai filozófia a filozófia azon ága, amely a legközelebb áll a politikai élethez, a nem filozófiai élethez, egyáltalán az emberi élethez annak megszüntethetetlen sokféleségével együtt. A politika ugyanis az emberek sokféleségének tényén nyugszik. Éppen ezért minden olyan politikai elmélet, amely azt állítja, hogy az ember saját érdekében *szabadságra kényszeríthető*, lényegét tekintve nem politikai.

Azt akarja, hogy az emberek megváltoztassák a gondolataikat, meghagyva mindeközben nekik a szabadságot, hogy azt gondoljanak, amit akarnak. Ne felejtsük el, hogy még John Stuart Mill is, aki pedig szilárdan hitt az észszerűség társadalmának fokozatos kifejlődésében, *esszét* írt a szabadságról, bevetve az ékesszólás minden fegyverét.

IRODALOM

Arendt, Hannah (1991), *A forradalom*. Budapest: Európa.
Arendt, Hannah (1995), *Múlt és jövő között*. Budapest: Osiris – Readers International.
Arendt, Hannah (1996), „Emberségről sötét időkben", *Világosság* 6.
Berlin, Isaiah (1990), „A szabadság két fogalma", in: *Négy esszé a szabadságról*. Európa: Budapest.
Bretter Zoltán (1997), „Nacionalizmus versus patriotizmus", in: *Demokrácia és patriotizmus az egységesülő Európában*. Miskolc: TTT.
Greven, Michael Th. (1997), „A politikai tér mint a politikum mértéke", in: *Demokrácia és patriotizmus az egységesülő Európában*. Miskolc: TTT.
Miller, David (2002), *Citizenship and National Identity*. Cambridge: Polity – Blackwell.
Pettit, Philip (1997), *Republicanism*. Oxford: Oxford University Press.
Strauss, Leo (1959), „Political Philosophy and History", in: *What is Political Philosophy and other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
Tocqueville, Alexis de (1983), *A demokrácia Amerikában*. Budapest: Gondolat.
Viroli, Maurizio (2002), *Republicanism*. New York: Hill and Wang.

Kende Péter

A liberális szemlélet republikánus kiigazítása[1]

A liberális szemlélet középpontjában az autonóm személy gondolata áll, továbbá az a felfogás, hogy minden társadalom, sőt minden társadalmi csoport szenvedő, érző, de főleg gondolkodó, vagy ha úgy tetszik, „számító" (önérdektudatos) egyénekből tevődik össze. A liberalizmus a legáltalánosabban megfogalmazva az individuális szabadság filozófiája; felfogása szerint nem az egyén van a közösségért, hanem megfordítva, és minden társadalmi keret (az állam maga is) csak addig jogosult, ameddig az egyén nagyobb lehetőségeit szolgálja.[2] A liberális filozófiának meggyőződése továbbá, hogy a spontán összehangolódás egyrészt hatékonyabb, másrészt erkölcsileg is jobb, mint a hierarchikus tekintély- vagy pláne parancsuralmi irányítás. A piaci szervezés elve a liberalizmusban tehát kitüntetett szerepet játszik, és ennek kiegészítő gondolata az, hogy a hatósági irányítást, az állami jellegű összehangolást a lehetőség szerint minimalizálni kell. Említést érdemel még a liberális gondolkodásnak az a hajlama, hogy az egyetemes ember pozíciójából szemlélje a politikumot. A liberális ember ennélfogva antirasszista és kozmopolita, vagyis elvet minden faji diszkriminációt, és szereti zárójelbe tenni a nemzeti különbségeket, de szemben áll a születési kiváltságokkal is, azaz nem fogadja el a rendi vagy osztálykülönbségeket. Ezen a ponton találkozik egyébként a liberális gondolat az európaias szocializmussal, kivéve, hogy az egyik az esélyegyenlőségre helyezi a hangsúlyt, a másik pedig az életkörülmények egyenlősítésére. Ez a különbség azonban nem fedheti el, hogy mindkét filozófia középpontjában az egyetemes ember képzete áll.

Mi az, ami a liberális tudatban háttérbe szorul? Először is az, hogy a vadnövénytől eltérően „az ember" individuálisan nem létezik, csakis valamilyen társadalmi keretben, amely az esetek túlnyomó többségében politikai keret is. A politikai-társadalmi kerettől elvonatkoztatott autonóm személy képzete merő fikció, mint ahogy a személyhez kapcsolódó „jogok" fogalma is elválaszthatatlan a politikumtól. *Liberalizmus és közösség* című nemrég publikált dolgozatában Petőcz György kétségbe vonja az individuális és a kollektív dimenzió közötti feszültséget, illetve azt, hogy erről szó eshetik, csak a „baloldali liberálisok táborának" tulajdonítja (Petőcz 1999). Petőcz szerint a liberális eszme megalapozói, Adam Smithtől John Stuart Millen keresztül John Rawlsig és Michael Walzerig mindig is számításba vették a közösséget. Ebben igaza van; de abban már

[1] Eredeti megjelenés: *Világosság*, 1992, 2.

[2] John Gray magyarul is hozzáférhető munkája (1996) talán a legjobb jelenkori összefogalása a liberalizmusnak mint filozófiának és mint politikai irányzatnak. A téma irodalma azonban olyan kiterjedtté vált az elmúlt évtizedekben, különösen angol nyelven, hogy minden bibliográfiai ajánlás szükségképpen önkényes.

nem, ahogyan (Ch. Taylorral és másokkal vitázva) az egyéni jogok és a politikai keret közötti feszültséget minden előzetes „mi-tudat" nélkül is eleve megoldottnak tekinti: „Nem éppen az igazságosság elvei teremthetik meg idegenek között a közösség tudatát?" Nos, nem – s pontosan itt van a kutya eltemetve. „Idegenek" között, vagyis ama bizonyos „mi-tudat" nélkül, azt megelőzően és annak (politikai) keretein kívül nem várható megegyezés az igazságosság elveiről és az ebből folyó jogokról. A jogokról szerződő egyének képzete *ezért* félrevezető kiindulópont. Márpedig ez a liberális szemlélet *fővonalára* jellemző, nemcsak annak „baloldalára".

Utópisztikusan egyoldalú az a kép is, amelyet a liberális teória a gazdasági és társadalmi hatóerők természetes összeilleszkedéséről magának alkot. Noha elvben igaz, hogy a parancsok teljesítésénél jobb az önkéntesség, és hogy a spontán összehangolódás hatékonyabb, mint a felülről jövő utasítások végrehajtása, mindemellett ez csak az igazság egy része. Először is: nem minden tevékenység hangolható össze az önkéntesség alapján (például a hídépítés, a tűzoltás, egy cipőgyár vagy egy baleseti klinika működése, hadviselés vagy rendfenntartás: megannyi olyan művelet, amely nem képzelhető el „parancsok" nélkül). Másodszor: a törvények és a közrend keretfeltétele nékül nincsen, és soha nem is volt működő piac. Harmadszor: semmi ok sincs arra, hogy a piac természetesen biztosítson olyan társadalmi szükségleteket, mint a környezet tisztasága, a magaskultúra ápolása, az általános közoktatás, és így tovább. Ezek az ellenvetések – amelyek a harmincas évek *welfare* útkeresésében fogalmazódtak meg először – nem a piacgazdaságot kérdőjelezik meg, hanem azt a nézetet, amely szerint a piacgazdaság modellje *minden* emberi tevékenységre alkalmazható.

A liberális tudatban ugyancsak gyakorta háttérbe szorul annak tudomásulvétele, hogy a létező társadalmak politikai kerete szükségképpen partikuláris. Jóllehet nyomós érvek szólnak amellett, hogy az egyetemes ember eszménye erkölcsileg magasabb rendű, mint a törzsi-etnikai-nemzeti vagy más lokális alapú sovinizmus (hiszen a kereszténység és minden más nagy világvallás is ezt hirdeti), az emberi együttélés mégis szükségképpen lokális keretekhez van kötve, s e kisebb – mármint a földgolyónál kisebb – hazákhoz fűződő honpolgári érzelmek és közösségi lojalitás, valamint az erre épülő kötelességteljesítés nélkül a polgári béke egy hétig sem tudna fönnmaradni.

Ez utóbbi megfontolással már el is jutottunk a republikánus gondolathoz. A republikanizmus voltaképpen semmi egyéb, mint annak tudomásulvétele és rendszerbe foglalása, hogy egyéni szabadság csak politikai keretben képzelhető el, s hogy *az emberi együttélés alapját a minden polgárra kötelezően érvényes közös törvények képezik.* A republikánus szemlélet középpontjában a politikai közösség, vagyis a polgárok összessége áll (szemben a liberális szemlélettel, amelynek központi gondolata az individuum).

A republikánus közösség szükségképpen lehatárolt, mármint térbelileg és demográfiai állományát tekintve. (Időben nincsen lehatárolódás, amennyiben a közösségnek nemcsak a jelene, hanem a múltja és a jövője is számít.) A respublika régebben lehetett egyetlen város lakossága, olykor birodalmi méretű közösség, jelenleg azonban a respublikák többsége a nemzeti-állami határvonalak körül szerveződik. Ebből következik, hogy a respublika tartalmát az adott nemzeti közösség törekvései, illetve gondjai

töltik ki (ami persze nem zárja ki a szélesebb nemzetközi politikai keretekkel való kapcsolatot, illetve együttműködést).

A republikánus szemléletben a piac csak eszköz, nem pedig öncél. A piaci erők szabad játéka csak addig pozitív érték, csak addig ösztönzésre méltó törekvés, ameddig nem ütközik a közösség fennmaradásának, továbbfejlődésének, felvirágzásának más, fontos követelményeivel. A republikánus cselekvés középpontjában a „közjó" áll, lényegében úgy, ahogy ezt már az antik politikai filozófia is vallotta, szemben a modern metodológiai individualizmussal, amely nem ismer olyan fogalmat, mint a „közjó", legfeljebb afféle korlátozásokra hajlandó, aminőket az egyéni érdekérvényesítés elé a felvilágosodott egoizmus szempontja helyez. Ezzel szemben a republikanizmus számára a „közjó" nemcsak megtapasztalható valóság, hanem központi szervező elv is, amely minden egyéb megfontolás fölött áll. *Salus rei publicae suprema lex…* Ha nem volna ez a szervező elv, akkor a politikai cselekvés minden más résztörekvése – így például az érdekérvényesítés – is értelmét vesztené, helyesebben mindenkit mindenkivel szembeállító kaotikus civakodássá válna. A szabadelvű respublikában „a köztársaság üdvét" természetesen a demokratikus döntéshozás folyamata állapítja meg és rendeli el, s annak bárki által való önkényes kisajátítása a közjóval együtt a respublika halálát is jelenti.

*

A republikánus gondolatmenet időszerűsége abból fakad, hogy a szovjet típusú szocializmus összeomlásával bizonytalanná váltak nemcsak a lehetséges nemzeti keretek, hanem a térségünkben létrehozható államiság, a politikai együttélés voltaképpeni alapjai is.

Kelet-Közép-Európába nemcsak a világpiac, vagyis az anyagi és kulturális javak szabad áramlása tört be, hanem az olyan demokráciafelfogás is, amely az emberi jogokat állítja a politikai gondolkodás középpontjába, és amely az egyén szuverenitását a közösség összehangolt akarata fölé helyezi. Márpedig ez paradox következményekkel jár. Egyfelől felértékelődtek az egyéni szabadságok, és a hozzájuk tartozó intézmények olyan virágzásnak indultak, amely történelmileg szinte precedens nélkül áll ebben a térségben. Másrészt azonban olyan piaci erők és folyamatok behatolásának vagyunk tanúi, amelyek a kormányok valamennyire is szuverén döntéseit – a kisebb közösségekről nem is szólva – illuzórikussá teszik. A térség államai, amelyek úgyszólván első ízben nyújtanak demokratikus keretet az állampolgárok tényleges akaratának kifejeződésére, nyugtalanul tapasztalják, hogy frissen elnyert elméleti szuverenitásuk alig érvényesül, hiszen ami a gazdasági folyamatokban végbemegy, mindinkább a külső piaci erők követelményeihez igazodik. Ez politikailag csakugyan zavaró fejlemény. A probléma természetesen nagyon összetett, mivel nincs olyan állam a mai világban, amely ne volna kénytelen bizonyos mértékig – sőt: messzemenően – alkalmazkodni a piaci erők nemzetközi logikájához. Erről igen sok szó esik a nyugat-európai nemzetek belső, illetve Európával kapcsolatos politikai vitáiban is. A gond itt az, hogy ha az állampolgárok szuverén közössége *teljesen* alárendelődik a piaci erők nemzetközi működésének, akkor

a politikai nemzet elveszti azt az érzését, hogy ő szuverén, sőt, egyáltalán nem fogja magát döntésre képes állampolgári közösségnek tartani.[3]

Republikánus szemléletben még egy sor más fejlemény is megkérdőjelezhető. Így például nem hunyhatunk szemet afölött, hogy a magára hagyott piac ugyanúgy lehetővé teszi a családd gazdagodást, mint a törvényes eszközökkel (munkával, megtakarítással, szabályszerű spekulációval) történő érvényesülést. A mások érdekeit figyelmen kívül hagyó, a közjót kijátszó, arra fütyülő gátlástalan érdekérvényesítésnek csak a törvényes szabályozás szabhat határt. Republikánus szemléletben egyértelmű, hogy egy politikai közösségnek igenis joga van megakadályozni vagy legalábbis korlátok közé szorítani olyan spontán piaci folyamatokat – nemcsak az anyagiakkal, hanem a kultúrával, a kommunikációval kapcsolatosakat is –, amelyek a puszta megmaradását fenyegetik. Egy politikai közösség számára egyáltalán nem közömbös, hogy milyen gazdasági struktúrák jönnek létre, hogy miféle helyet kap saját nemzetgazdasága a nemzetközi munkamegosztásban. De a politikai megfontolásoknak ugyanebbe a kategóriájába sorolható a közegészségügy, a környezetvédelem, a szociális ellátás, a nemzeti kultúra stb.: megannyi olyan ügy, ahol a közösség szempontja, ízlése, várakozása, belső szolidaritása elsőbbséget érdemel a spontán piaci tendenciákkal szemben. *Nem igaz, hogy a piac mindig ártatlan és mindig erényes, míg az állami-közösségi cselekvés eleve gyanús, ennélfogva a minimumra korlátozandó.* Ellenkezőleg, lehetnek olyan helyzetek, amelyekben az állami vagy önkormányzati beavatkozás felértékelődik, méghozzá épp annak érdekében, hogy a nemzeti, illetve helyi közösség megőrizhesse az önmaga feletti rendelkezést és döntési szabadságot. A piacgazdaságra való átmenet jellegzetesen ilyen helyzet.

A republikánus szellemű cselekvés középpontjában tehát a politikai közösség dolgaira vonatkozó döntéshozatal áll. Ez persze minden államhatalomról elmondható, de – szemben a monokratikus vagy oligokratikus hatalomgyakorlással – a demokratikus köztársaság egyformán súlyt helyez a közösséget alkotó s egyenlőnek tekintett egyedek (polgárok) szabad közreműködésére, valamint arra, hogy az állampolgári közösség mint egész helyesen informált és szuverén döntéseket hozhasson az őt érintő ügyekben. Republikánus nézetben nem az állami beavatkozás elhárítása az észszerű, hanem az, hogy – Quentin Skinner fogalmazásában – minden polgár „szívből jövő elkötelezettséggel vegyen részt az állam életében" (Skinner 1995: 29). Elismerem, hogy a mai magyarországi viszonyok között ez nagyon naivan hangzik, de ha jobban belegondolunk, minden másfajta – a respublikánál külsőségesebb – államiság ennél csak roszabb lehet.

A republikánus képlet az egyéni szabadság határait is kijelöli. A szabadság természetesen ebben a nézetben is alapvető érték, de ebben a szemléletben az is nyilvánvaló, hogy még a legfontosabb, tehát alkotmányosan biztosított szabadságjogok gyakorlásá-

[3] Ezt hangoztatják a Nyugat-Európában néhány éve szerveződő „szuverenisták", akik viszont Európa-ellenesek, vagy legalábbis az integrációs folyamatok lassítása mellett kardoskodnak. Holott az Európai Uniót magát is fenyegeti a gazdasági erők világmértékű globalizációja (koncentrációja), s elvben egy Unió méretű politikai közösségnek hatékonyabb eszközei vannak az önvédelemre, tehát nagyobb esélyei a szuverenitás érvényesítésére, mint a nemzetállamoknak.

ra is csak addig van lehetőség, ameddig ezek a közösség létét vagy valamilyen alapvető közös érdekét nem teszik kockára.

*

A republikanizmus helyes értelmezése szempontjából nagyon fontos, hogy ne veszítsük el útközben a szabadságelvűséget. A köztársaságnak ez a közösségi felfogása sem hatálytalanítja az egyén szabad önmeghatározását igenlő liberális felfogást, még kevésbé az emberek egyenlő méltóságának elvét (amely egyébként nemcsak liberális elv, hanem a kereszténység perszonalista felfogásából és még más világvallásokból is levezethető). Az egyén szuverén döntésképességéről és az egyenlő méltóságról szóló elvek azért nélkülözhetetlenek, mert ezek nélkül a republikánus szempont közösségi elnyomásba fordulhatna. A két elv, az individuális szabadásgfelfogás és a republikanizmus tehát csak egymást kiegészítve használható a modern demokrata számára. A két elv azért is tekinthető komplementernek, mert a liberális individualizmus a tiltásokat minimális szinten tartó *passzív szabadságokra,* helyezi a hangsúlyt, míg a republikánus felfogás a szabadságnak arra az értelmezésére épül, amely a polgárok *aktív részvételét* szorgalmazza a közösség ügyeinek eldöntésében és intézésében. Amint ezt Skinner fentebb már idézett szövege aláhúzza, a republikánus nézet szerint „az individuális szabadság kiteljesítésére úgy kell tekintenünk, mint ami nem a társadalmi kötelességek visszaszorításának, hanem inkább a közszolgálat teljesítésének, és különösen a kormányzás ügyeiben való aktív részvételnek az eredménye" (Skinner 1995: 25). A republikanizmust egyébként a demokráciával is ez a nézet kapcsolja össze, ha elfogadjuk John Dunn-nak azt a szép meghatározását, mely szerint a demokráciában tulajdonképpen „az a gondolat van, hogy a politikai közösségeket hétköznapi embereknek kell irányítaniuk, nem pedig rendkívüli lényeknek" (Dunn 1995: 7).

A két elvrendszer összevetésében még egy különbségről érdemes beszélni. A liberalizmus *optimista* nézet arra vonatkozóan, hogy mit lehet várni az egyéntől. A liberalizmus abból indul ki, hogy az egyén tudja a legjobban, mit és hogyan tegyen, ennek pedig a szabadság és a jólét általános kiteljesedéséhez kell vezetnie – feltéve, ha sikerül minimálisra csökkenteni a külső kényszert, beleértve a politikai hatalom által teremtett kényszereket is. Ezzel szemben a republikánus szemlélet emberfelfogása inkább *pesszimistának* mondható. Abból indul ki, hogy az önérdek lehet önpusztító is, és hogy a magára hagyott politikai hatalom általában zsarnokságra tör, de legalábbis valamiféle klikkuralom felé tendál. A republikanizmus elvei szerint a polgároknak ezért úgy kell viselkedniük, mint egy politikai test aktív tagjainak, készen arra, hogy megvédjék magukat a külső és belső fenyegetésektől.

A republikanizmusnak ezt a rövid bemutatását még három ponton kell kiegészíteni:

1. A republikanizmus demokrata fölfogása nemcsak a közösségi cselekvés elve, hanem annak nyomatékos meghirdetése is, hogy a közösség *szabad* polgárok együttese, ennélfogva a republikánus kormányzat csakis a szabadon formálódó közakaratra épülhet. Ebből viszont az következik, hogy a véleményalakítás, az információ és a kommunikáció szabadsága nemcsak „liberális", hanem „republikánus" követelmény is.

2. A republikánus számára a nemzet elsődlegesen politikai, s csak hangulatában, színezetében, érzelmei szerint kulturális entitás. A nemzet fogalma számára a szabad polgárok szuverén közösségét jelenti (hogy egy neves francia szociológus erről szóló könyvének címét parafrazáljam, lásd Schnapper 1994). A republikánus szemlélet tehát szemben áll a politika „etnicizálódásával" (lásd Gombár 1994), miközben nem téveszti szem elől, hogy az államszintű politikának szükségképpen nemzeti a kerete.

3. Itt és most a republikánus politika fő feladata annak felmérése, hogy merre halad ezen az ezredfordulón a nemzet, hogy milyen is az a Magyarország, amelyet az elmúlt fél évszázad hátrahagyott. A konzervatív nemzetvédőtől eltérően a republikánus demokrata ugyanis nem gondolhatja, hogy van egy örök magyar lényeg, amely úgy jó, ahogy van; őt az izgatja, hogy a hagyományok egymásra torlódó hordalékában hol találja meg azokat a kemény és ellenálló köveket, amelyekre egy demokratikus Magyarország fölépíthető.[4]

IRODALOM

Dunn, John (1995), A demokrácia. Befejezetlen utazás. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Gombár Csaba (1994), „Társadalomszemléletünk etnicizálódása", Politikatudományi Szemle 4: 78–115.

Gray, John (1996), Liberalizmus. Pécs: Tanulmány Kiadó.

Petőcz György (1999), „Liberalizmus és közösség", 2000. július: 18–23.

Schnapper, Dominique (1994), La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation. Paris: Gallimard.

Skinner, Quentin (1995), „A szabadság és a honpolgárság két rivális hagyománya", Világosság 10: 21–33.

[4] Ez az utóbbi kérdésfeltevés képezi 1997-ben megjelenő *Az én Magyarországom* című könyvem fő témáját. Az olvasó, akit a fenti utalások nem elégítettek ki, ott bővebb támpontokat talál a magyar nemzeti hagyomány kérdéskörének továbbgondolására.

Tamás Gáspár Miklós

Republikánus elmélkedések[1]

„Az állam életére nem a hatalom veszélyes, amelyet szabad választás adományoz, hanem az, amelyet a polgárok saját maguknak szereznek meg."

Machiavelli: *Discorsi*, XXXIV.

Machiavelli idézett mondata kétféleképpen érthető, s mind a kétféleképpen igaz. Ha az államot az emberi együttélés szükségképpeni keretének, s ezért egyben legfőbb instanciájának tartjuk, akkor világos, hogy a hatalom szabadon választott mivolta az egyetlen, ami azért kezeskedik, hogy ez a keret és instancia képviseli az együttélés adott alakzatában részt vevő embereket. A szabadon választott hatalom ugyanakkor a lehető legegyszerűbben legitimálható, rendelkezik a társadalmi szerződés számos formai ismérvével, s ezért mindazok a cselekedetek, amelyeket az adott hatalom – a maga megszabta rend keretein belül – legitimnek tekint, közvetve az összes politikai lények akaratával legitimálhatók, akkor is, ha a megkülönböztetést, például jogos és jogtalan között, már a hatalom hajtja végre mintegy a társadalomban élő szubjektumok képviseletében – s még akkor is, ha ezt történetesen akaratuk ellenére teszi. Az egyes honpolgárok, illetve kisebb-nagyobb csoportjaik által megszerzett hatalom azért veszedelmes, mert semmiképpen nem tekinthető képviseletnek, a hatalomra való jog forrását önmagukból kell meríteniük. Olyan jogforrásra van itt szükség – a hosszabb időre stabilnak nem vélhető puszta erőszakon kívül –, amelynek az előföltevései nyíltan az emberi együttélés adott formáin kívül feküsznek, akár időben, amellyel valamely dinasztia vagy nemesi rend ősi előkelősége mérhető, akár a szimbolikus térben, mint a földi terek fölötti magasból alásugárzó természetfölötti karizma, vezérei elhivatottsága esetében. Ebben az esetben a legitimáció a polgári társadalom, *société civile* határain túlról érkezik, e határokhoz képest transzcendens, nem elégíti ki a hagyományellenes és vallásilag többnyire közömbös észjárásnak azt az igényét, hogy minden személyfölötti tárgyiságot csak annyiban ismerjen el, amennyiben mindazon létezők képviseletének tekintheti, amelyek elvonatkoztatásának hitte volt. Az a hit, amely szerint a tárgyiság: elvontság, annak a hitnek az alapja is, amely szerint a legitim államhatalom mint önálló tárgyi létező: képviselet lehet.

Ha az államról, mint olyanról kevésbé volnánk nagy véleménnyel, s igent mondanánk a veszedelmekre, amelyek érhetik, akkor is igazat kellene adnunk Machiavellinek. Az állam – első, fölületi megközelítésben – akkor nevezhető rossznak vagy akár gonosznak, ha nem az, aminek magát kiadja, ha tehát kételyek érinithetik azt az igényét, hogy a société civile tagjait, a honpolgárokat képviselje. Ez a kétely kétféle lehet: vagy

[1] Eredeti megjelenés: Párizs: *Magyar Füzetek*, 1979. A szöveg később megjelent a *Bibó Emlékkönyvben* is, Budapest: szamizdat, 1981; illetve Bern: Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1991.

kételkedünk abban, hogy ez vagy amaz államhatalom csakugyan képviseli-é a honpolgárokat, vagy pedig abban, hogy ilyesfajta képviselet egyáltalán lehető vagy létesíthető. Az első esetben a hatalmat szerző polgárok csak a szabad választás hamis látszatait rombolhatják le s valamely más, autentikusabb, valóságosabb szabad választást kell előkészíteniük vagy kieszközölniük. A polgárok számos demokratikus vagy szocialisztikus elképzeléseket melengető csoportja éppen ezért, a szabad választás intézményesítése végett vállalta az illegitim hatalomátvétel ódiumát. Ezzel azonban a saját maguknak megszerzett hatalom formailag idomult a szabad választás révén megszerezhető hatalom fogalmi szerkezetéhez: ugyanis saját benső szabályként, lehetőség gyanánt önmagában rejlő lényegeként tartalmazza az egyetemes kiterjesztés és általánosíthatóság – újkori – igényét. Ugyanakkor pedig nem vonhatta kétségbe a szabad választás általi legitimáció érvényét, hiszen ennek hamis látszatát lerombolva autentikus alakját kívánta jogaiba helyezni, pálcát törvén ekként saját maga fölött. A második esetben – ha kételjük az „állam" nevű személyfölötti-tárgyi létező jogát és lehetőségét arra, hogy a honpolgárok egyetemét képviselje – inkább helyeselhetjük azt, hogy a polgárok önmaguknak hatalmat szerezzenek. Ez esetben ugyanis képtelenség volna a képviselet eszméjének mintájára hatalmukat egyetemesen kiterjeszthetőnek elképzelniük, s e szellemben cselekedniük, hacsak – amire modern társadalomban nincs okuk – föl nem tételeznek hatalmak hagyományos-transzcendens legitimációját illetően olyan társadalmi egyetértést, konszenzust, amelyben egyöntetű ennek a legitimációnak a polgári-civil társadalom határain kívül eső előföltevéseibe vetett hit. Ennek a konszenzusnak az erőszakos megteremtése, történelem fölötti időegységének – Szűcs Jenő terminusával – historizáló összekalapálása nem lehetetlen, ezt Adolf Hitler nemzetiszocializmusa bebizonyította. Abban a fejtegetésünk céljaira kissé leegyszerűsített középkori társadalomban, ahol a regionális, korporatív és rendi önkormányzatok laza együttese nélkülözhette különálló erőszakszervezetek alakítását, az egyes tradicionális csoportok jogi szabályozásának tárgya és alanya igen nagy mértékben azonos volt, illetve az alárendelés nem az államnak mint elvontságnak a közbevetésével történt, hanem a hatalmat birtokló emberek akciója révén. Az elkülönülő mellérendeltség, ez az – úgyszólván – társadalmi *parataxis* voltaképpen csak az egyes csoportok sajátlagos hatalmát tűrte meg; a görög polist, az enyémhez hasonló romantikus fölfogások egyik szokásos referenciális alapját csak azért nem említem, mert kételkedem Európa történelmének ilyen nagy mérvű folytonosságában. „A keresztyén korszakot éppen az önálló képződményeknek ez az összessége jellemzi – írja az anarchista elmélet egyik klaszszikusa, Gustav Landauer *Révolution* (1907) című könyvében –, azok átjárják egymást, keresztül-kasul rétegződnek, anélkül, hogy ebből piramis vagy valaminő összkényszer vált volna. A középkor formája nem az állam volt, hanem a társadalom, a társadalmak társadalma. És ami ezeket a csodálatosan sokrétű és differenciált alakzatokat egységesítette és nem össze-, hanem odafönn mintegy magasabb egységgé kötötte, oly piramissá, amelynek csúcsa nem uralom volt, hanem valami a levegőégben, láthatatlan – ez a szellem volt…" Ha nem próbáljuk meg az egyes hagyományos rendek, korporációk, közösségek sajátszerű uralmi formáiból hamis legitimáció céljaira elvonni az előkelően ómódit, hogy aztán a modern egyetemesítő törekvések szabad választás nélküli,

eleve romlott válfajának leplévé tegyük – ahogyan a fasiszták jártak el –, hanem egyszerűen csak helyeseljük azt, az állammal szembeni bizalmatlanságunk jegyében, hogy a honpolgárok, a politikai lények és csoportjaik hatalomra tegyenek szert, általánosíthatatlan, tehát értelemszerűen korlátozott hatalomra, amelynek alanya és tárgya lehetőség szerint (és a későbbiekben tisztázandó módon) egybeesik, és mindenfajta olyan viszonylatrendszernek véget vet, ahol az állam és az individuum között *nincs semmi*, akkor – némiképp az anarchistákra emlékeztető módon – bebizonyítottuk Machiavelli mondatának igazát akkor is, ha nem tartunk erősen az államra, az állam életére leselkedő veszedelmektől.

Elképzelhető, sőt megszemlélhető a hatalomnak olyan fajtája is, ahol a honpolgároknak az a csoportja, amely megszerezte, országlását a képviseleti elvvel legitimálja, bárha nem szabad választás juttatta hozzá. Az effajta hatalom birtokosai alaki szempontból hasonló viszonyban vannak a többi politikai lénnyel, mint egy népszavazásos rendszer kedvezményezettjei, ugyanis az állammal azonosuló uralmukat semmilyen, a nép (mint az egyes individuumok egyszerű összege) és az elvont-egyetemes államhatalom közötti, közbülső erő nem korlátozza, és az egyszer már megszerzett hatalom honpolgárok más csoportjai által legitim módon többé már nem kaparintható meg. Ezt az ilyesfajta hatalom birtokosai – gyakran jóhiszeműen – azzal a filozófiai színű fölfogással indokolják, amely ilyen vagy amolyan okból nem bízik az emberek választásainak szuverenitásában, más szóval az akarat szabadságában, a szabad döntésben és önnön személyfölötti-tárgyi érvényét mint magánvaló értékrendszerét az egyes emberek egyenkénti és összességükben vett lényegének közös-egyetemleges objektivitásában véli látni. Valamivel egyszerűbben: az ilyen hatalom birtokosai nem az emberek – politikai lények, honpolgárok – szabad döntésekben megnyilvánuló *akaratát* hiszik képviselni, hanem az embereknek (a köznapi tudáséitól eltérő, például tudományos módszerekkel megismert) szükségleteiben, érdekeiben, történelmi hivatásában megjelenő, társadalmi egészként végzett tevékenységéből kitetsző *lényegét.* Ilyeténképpen abba a furcsa helyzetbe kerülnek, hogy szemben a szabad választáson, illetve ennek a konszenzustól elismert hitén nyugvó hatalom birtokosaival, akik mindig elaltathatják lelkiismeretüket azzal, hogy csak a nép, vagy legalábbis a többség akaratának puszta végrehajtói – és a közakaratot nincsen megbízásuk fölülbírálni! –, minden tettük könyörtelen erkölcsi megítélés alá esik.

Miért? Azért, mert ha a hatalom birtokosai nem a szabad akarattal rendelkező alanyok döntéseinek megtudakolói és teljesítői, akkor a szó szigorú értelmében csak ők szubjektumok. Döntéseik tehát lehetnek jók és rosszak, sőt: politikai döntéseik közül csak az övéik lehetnek ilyenek. Ne gondoljuk azonban e hatalmasokról, hogy ők a társadalom ítélete alatt nyögő erkölcsi páriák. Döntéseik helyessége kizárólag attól függ, hogy helyesen ismerték-e föl az emberi nemnek a szükségletekben kifejeződő lényegét, hogy jó munkásai voltak-e a magának tetteiken keresztül utat törő történelmi szükségszerűségnek, illetőleg e szükségszerűség nemzeti-regionális aleseteinek. Ezért a hatalmasok némelyike, például a kelet-európai és ázsiai állampártok olyik vezetője vagy ideológusa sűrűn hajlik arra, hogy kevéssé célirányos vagy sikeres tettének okát ne az erkölcsi hibában, hanem a megismerő elme tévedésében lássa. Az ilyen tévedés viszont,

ha alaposan megfontoljuk, súlyos nehézségekbe kell, hogy ütközzék. Ha ugyanis ezek a hatalmasok, az emberi lényeg képviselői – s maguk is emberek lévén, osztoznak ebben a lényegben –, akkor nem lehet azt tenniük, ami ezzel a lényeggel nem fér össze, mert az a lényeg, amely egyetemlegesen mindenkié, nem lehet rejtett, csak szüntelenül megjelenő – és az időben kibomló-módosuló változata, a történelmi szükségszerűség nem lehet alternatív, hiszen akkor legalább kétféleképpen lehet legitim módon képviselni, ami legalábbis az államhatalom és a nép közötti közvetlen viszonyt tenné tönkre. Különben is, miféle szükségszerűség volna az, amely így is lehet, meg amúgy is? Ezért az ilyen hatalom birtokosainak tettei erkölcsileg ítélendők meg, de logikai szükségszerűséggel, acélos biztonsággal jelenthető ki, hogy csakis jók lehetnek.

Éppen ezért ennek a filozófiának az alapján lehetetlen bírálni a szükségszerűség és a lényeg képviselőiként föllépő állampártok ténykedését, amint ezt szemléletesen illusztrálja a század egyik legelmélyültebb politikai gondolkodójának, Lev Trockijnak a látványos és tanulságos kudarca. Ugyanakkor ebből a filozófiából kiindulva magát az esszenciális képviselet följebb vázolt tanát sem lehet megreformálni (engedtessék meg itt utalnom Lukács György ontológiájáról írott bírálatomra – *Új Symposion*). Ugyanis a hatalom és a nép, illetve az állam és a polgári (civil) társadalom közötti közvetlen viszony, ami semmilyen közbülső, „részleges" erő prizmáján nem törik meg, indokolatlan és alig véghezvihető történetelméleti modell, amelyet sem a tapasztalat nem támaszt alá kellő mértékben, sem az erkölcs nem ír elő és a megismerés természete sem kényszerít ránk okvetlenül. A hagyományos embercsoportok, az ún. organikus közösségek, sőt, a modern társadalmak egyes, ún. funkcionális csoportjainak részleges politikai ereje, az abszolút állam befolyását csökkentő szerepe soha nem szűnt meg teljesen, és nem is kívánatos, hogy megszűnjék. Ha most egy pillanatra el is hanyagoljuk a szovjet típusú társadalmaknak, a „létező szocializmus" különféle válfajainak kérdéseit, akkor is világos, hogy a plebiszcitárius (népszavazásos) elnöki demokráciának az az elképzelése, amely Charles de Gaulle tábornoké volt – akinek álláspontját legjobban a magyar politikai történetből merített kifejezéssel mint szabad királyválasztót írhatjuk körül –, már csak a szabad vállalkozásra épülő gazdasági rend és a nyilvánosság fönntartott, többé-kevésbé szabadelvű szerkezete miatt is képtelenség, akkor is, ha a politikai pártokká szerveződő érdekképviseletek és világnézeti csoportosulások súlya jócskán csökken. Ehhez hasonló egyszerű érvek szólnak a totalitárius állam akár helyeslő, akár helytelenítő hangsúllyal megfogalmazott elméletei ellen.

Föltehető, hogy a politikai szabadság legnagyobb – eszmei – ellenfele a politikai egyetemesség. Éppen ezért olyan fontos a regionális és csoportönkormányzat, a hagyományos embercsoportok, például a nemzet szerepe a politikai szabadságnak abban a gondolati gyakorlatában és gyakorlati gondolatában, amely *Bibó István* nevéhez fűződik.

Hegel írja a *Jogfilozófiá*ban (1821): „A család széthull, tagjai önállókként viselkednek egymás iránt, s csak a kölcsönös szükséglet köteléke fogja össze őket. A *polgári társadalom* e fokát gyakran az államnak tekintették. Ámde az *állam* csak a harmadik, az erkölcsiség s a szellem, amelyben megtörténik az egyéniség önállóságának és az általános szubsztancialitásnak roppant egyesülése. Az állam joga tehát magasabbrendű, mint más fokoké: a szabadság a legkonkrétabb alakjában, amely már csak a világszellem leg-

főbb abszolút igazsága alá esik." (33. par.) Körülbelül ez annak az egyetemességnek a képe, amely szerény nézetem szerint a szabadság legnagyobb ellenfele. Semminő kifogást nem lehetne ugyanis emelni az önálló egyéniség és az általános szubsztancialitás egyesülése ellen, ha ez az egyesülés két egyenrangú entitás között menne végbe. Georg Wilhelm Friedrich Hegel filozófiájának értelmében azonban minden elvontan fölfogott individualitás csak üres kezdet, önmagában közvetlenül csak a semmivel egyenlő valami, ami csak a szellem munkájának beindulásával, közvetítéseken keresztül jut – kifejezhető, kommunikálható – konkrétsághoz. Az önálló egyéniség, akárcsak egyéb elvont fogalmak – mint például a lét – csak akkor lesz magánvalóan önmaga, ha valami mástól határolt. Ez a más, ez a „második" csak akkor látható és hasonlítható össze véle, ha van vagy lesz arkhimédészi pont, ahonnan e kettő látható. Kell lennie valaminek, ami az emberi egyedeken túl van, ahhoz, hogy az egyedek mint egyedek fölfoghatók legyenek. A puszta szubjektivitás – láthatatlanság okán – nem lehet kiindulópont, az pedig, hogy a szabad akarat alternatív jellege folytán beállható (erkölcsi) kettősség lenne alkalmas arra, hogy az elvont alany megnyilatkozzék, nem Hegel gondolata. Nem csoda, hogy a közvetítéseken keresztül önmagához jutó, tehát a voltaképpeni individuális alany Hegel számára az uralkodó, akiben szuverén módon testesül meg a kifejlett egyediség, hiszen csak saját magába fölvett, önmaga dialektikus útján megszerzett aspektusai korlátozzák – azaz: csak önmaga, azaz: semmi. „Az államakarat [...] végső mivolta [...] egyszerű, s ezért *közvetlen* egyediség. Magában a fogalmában gyökerezik így a *természetesség* meghatározása. Az uralkodó ennélfogva lényegileg ez az egyén, elvonatkoztatva minden más tartalomtól, s ez az egyén közvetlen természetes módon, természetes *születése* által van az uralkodó méltóságra meghatározva." (*Op. cit.*, 280 par.) A természetesség itt előjog. Nem bárkinek a születése, valamely vérségi leszármazáshoz való kapcsolódása természeti, hiszen a pusztán empirikus, individuális alany láthatatlan, csak a társadalmat közvetítésként, alárendelt mozzanatként tartalmazó viszonyok együtteseként elgondolható szuverén az, akinek természete van, vagyis a társadalmiságon kívül bármije. A közrendű embert, akinek a prototípusa Hegel számára kétségtelenül a hivatalnok, szubsztancialitás kizárólag a szuverén uralkodó szuverén döntése révén illeti meg. A szubsztancialitáshoz való jog szabad döntés következménye ugyan, de olyasvalaki döntéséé, aki több, mint személy. „Az egyén – írja Hegel –, akit a szuverén aktus egy hivatali álláshoz köt, rá van utalva a kötelességteljesítésre, viszonyának szubsztanciális mozzanatára mint a kapcsolat feltételére. A kapcsolatban találja meg e szubsztanciális viszony következményeként megélhetését és különös érdekeinek biztosított kielégítését, s azt, hogy külső helyzete és hivatali tevékenysége mentes egyéb szubjektív függőségtől és befolyástól." (*Op. cit.*, 294. par.) S ehhez a kommentár: „A hivatali viszony [...] nem *szerződéses* viszony... Az alkalmazott nem egyes esetleges szolgálattételre hivatott, mint a megbízott, hanem szellemi és különös egzisztenciájának fő érdekét helyezi ebbe a viszonyba." Látható, hogy a filozófus az államhoz kapcsolt egyedi alany szabadságát akkor látja biztosítottnak, ha az őt a köz (*Gemeinwesen*) szellemi formájában és formája révén artikulált lénynek tekintheti, akit személyes, egyéni önkény (akár hagyományos, hűbéri-legitim, de nem racionalizálható erőszak) *nem* érinthet. Az állam-isten szubsztancialitásában való föloldódás mintegy biztosíték arra, hogy

a szükségszerűség végrehajtójául szegődő egyén élvezheti a tárgyivá jegecesedett Szellem abszolút védelmét. Meg kell jegyezni, hogy az embereket általában sújtó szerencsétlenségek és szenvedések igen nagy része éppen a Hegeltől szubjektív befolyásnak nevezett egyéni gonoszság, erkölcstelenség, erőszak oldaláról éri őket. Klasszikus érvénnyel írja le Simone Weil, a nagy heterodox keresztyén teológus üzemi naplójában azt, hogy a valóban személytelen-embertelen modern munkafolyamatban az uralom személyes-önkényes-aleatorikus erőszaktechnikája alázza meg leginkább az emberi méltóságot, ami a munkavégzés monoton, szimmetrikus, ismétlődő, ugyan engedelmességre szorító, de puszta geometriai szépségében bővelkedő voltának zsongító és butító hatásához képest maga az eleven parázs. A törvényes, jogilag szabályozott, személytelen, ha úgy tetszik, elidegenült tárgyiságban való megszűnése az alanyi egyediségnek – ha kétségbe vonja is, méghozzá sikerrel, az egyedek szuverén erkölcsi függetlenségét –, egyszerűen nem bántó és nem megszégyenítő. A velünk – erkölcsi szemszögből – egyenlő embertársainktól elszenvedett bántalom igazi vereség, mert ezt elvileg mindenkor megakadályozhatjuk. Minél *nagyobb* a baj oka, annál *kisebb* benne a röstellnivaló. Minél jelentékenyebb az az erő, amely szándékait ránk kényszeríti, annál kisebb – esetleg akaratunk elleni – engedelmességünk miatti erkölcsi felelősségünk. Minél inkább tárgyi, minél kevésbé alanyi az a hatalom, amely ellen nem merünk lázadni, annál menthetőbb vétség „a polgári engedetlenség iránti kötelesség" (Henry David Thoreau, 1817–1862) elmulasztása. Hiba, sőt kegyetlenség volna lebecsülnünk a megnyugvásnak és a biztonságnak, akár a Thomas Mann emlegette „hatalom védte bensőségnek" ebben rejlő elemét.

Annak a leszögezése, hogy a hivatali viszony nem szerződéses viszony – tehát *nem* legalább alakilag *egyenrangú felek* kapcsolata –, megszünteti azt a kibírhatatlanul kínzó terhet, amelyet az emberek cipelhetnének, ha alkalmazotti, tisztviselői minőségükben minden tettüket autonóm erkölcsi döntés *következményeként* tudatosítanák. Márpedig a mai kelet-európai társadalmakban a felnőttek 99 százaléka valamiképpen tisztviselő, vagy ilyesvalaminek tekinti magát. Az emberek fölött tornyosuló irdatlan hatalmakkal való ilyetén kiegyezés vagy megbékélés azonban nézetem szerint nem szorul rá arra az emfázisra, arra a túlzóan, patetikusan helyeslő értékhangsúlyra, amellyel Hegel jogbölcselete ellátja. Az alkalmazott helyezheti ugyan szellemi és különös egzisztenciájának fő érdekét *ebbe* a viszonyba, de akkor ezt az egzisztenciát nem tudhatja megvédelmezni. Ez az egzisztencia fölolvad a viszonyban magában, tehát a továbbiakban teljességgel értelmetlen volna még *viszonyról* beszélnünk. Hogy ez mennyire így van, azt kellőképpen kirajzolja Hegel művében a parlamentarizmus jellegzetesen Rajnán inneni, közép-európai lebecsülése. Ennek fölfogásbeli, sajátlagosan filozófiai okai is vannak: a képviselők „nem *egyeseknek,* nem egy sokaságnak a *képviselői,* hanem a társadalom egyik lényeges szférájának képviselői, a társadalom nagy érdekeinek képviselői. A képviseletnek ezzel már nincs az a jelentése sem, hogy egyvalaki *más helyett* van, hanem maga az érdek *valósággal jelen* van képviselőjében, mint ahogyan a képviselő a saját objektív eleme számára jelen van." (*Op. cit.,* 311 par., megjegyzés) Számunkra ismerős hangzatok ezek, s nemcsak a baloldali hagyományhoz való ragaszkodásom késztet arra, hogy kiemeljem: a fiatal Marx bírálta őket.

Miről van szó? Alighanem – és többek között – abban is kell keresni a Kant és Hegel között végbement fordulatot, hogy háttérbe kellett itt szorulnia a szabad döntésnek (*Willkür*), s ezzel az emberi akaratnak – ezzel függ össze az a már jelzett elképzelés, amely a hatalmat nem az emberek *akaratának,* hanem *lényének* képviseletével kívánja legitimálni. A képviselők személye autonómiájának cseles kiemelésével – ami ellen egyébként nehéz volna érvelni, legföljebb azzal, hogy úgy véljük: ez nem tartozik ide… –, azzal, hogy kimondatik: a képviselő nem *más helyett* van, gyökeres kétely illeti persze a választók autonómiáját. Hegel ehelyütt is brutálisan őszinte: nem azt állítja, hogy a nagy érdekek a civil társadalom egyes tagjaiban, a politikai lényekben magukban öltenének testet, hanem azt, hogy a képviselőkben (akiknek így nincs szükségük arra, hogy ez érdekeket az emberekben fölismerjék és az imigyen szerzett tudást képviseljék, mint némelyik újabb keletű ideológia hívei szeretnék hinni és elhitetni) jelenik meg amazok érdeke is, azáltal a képviselők azonosak a „nagy" érdekekkel mint saját érdekeikkel, s ennyiben valóságosak, nem „más helyett" vannak, önmagukat képviselik, így *megvannak* (*sind da*). Itt tehát legalább vannak valaminő emberek a maguk valóságában. És *csak azok* emberek a szó teljes értelmében, akik e „nagy" érdeket képviselik – ezek az érdekek azonban nem valakik érdekei; a képviselők a társadalom lényeges *szférájának* érdekeit képviselik, ez a szféra pedig éppenséggel az egyes emberektől elválasztott elvont államhatalom képzete mint szellem, mint gondolat. Ez a gondolat a képviselőket és rajtuk keresztül a képviselteket gondolja. „*Rousseau*-nak volt az érdeme, hogy olyan elvet állított fel az állam elvéül, amely nemcsak formája szerint […], hanem a tartalom szerint is *gondolat,* mégpedig maga a *gondolkodás,* nevezetesen az *akaratot.* […] Az objektív akarat, magánvalóan, vagyis *fogalmában,* észszerű, akár felismerik egyesek és kívánja szeszélyük, akár nem; […] az ellenkező, a szabadság szubjektivitása, a tudás és akarás […] csak az *egyik,* azért egyoldalú mozzanatát tartalmazza az *észszerű* akarat *eszméjének,* s ez az akarat csak azért észszerű, mert *magánvaló* is, *magáértvaló* is." (*Op. cit.,* 258. par., megjegyzés) Az akarat objektív-észszerű voltának állítása véleményem szerint vízválasztó. Ha éppen az akarat objektív és magánvalóan észszerű, akkor minden szabad döntés csak hóbort vagy tévedés lehet, és nemcsak az ún. valóságból iktatják ki, hanem a normalitásból is. A szubjektivitástól elválasztott akarat lehetővé teszi a történés puszta dinamizmusát és megteremti saját szubjektumát. Ez lesz az egyetlen alany – és *tárgyi* lesz. „Az állam mint a szubsztanciális *akarat* valósága, amely az általánosságává emelt különös (!) *öntudatának* sajátja, a magán- és magáértvaló észszerű. Ez a szubsztanciális egység abszolút mozdulatlan öncél, amelyben a szabadság a legfőbb jogához jut, s ennek a végcélnak a legfőbb joga van az egyes emberekkel szemben (!), akiknek *legfőbb kötelessége,* hogy az állam tagjai legyenek." (*Op. cit.,* 258. par., tétel) Az általánossággá emelt különös, az akarat tárgyiságáért kezeskedő szubjektum, aki-ami észszerű és gondolati mivoltában hordozója vagy szubsztrátuma az akaratnak, azzal biztosítja a beindított dinamizmus irányítottságát, hogy egyben végcél; célok. Méghozzá: abszolút mozdulatlan öncél. Az embereknek nem is lehet más kötelességük, mint ami az állapotuk, hogy ti. az állam „tagjai", részei legyenek. Itt az erkölcs csak a létet rendeli el, a Legyen azonos a Vannal. Kötelességünk annak lenni, amik vagyunk, ráadásul nem azért, mintha ez volna rendeltetésünk vagy hivatásunk, hanem azért, mert rendeltetésünket az ál-

lam-Ész rendeli el, hivatásunkra az objektív Akarat hív meg. Itt – a szó sajátosan perverz jelentésében – a szabadság csakugyan legfőbb jogához jut.

Ugyanis: *kicsoda* az, aki legfőbb jogához jut? A bármennyire is általánosan fölfogott „jog" alanya eltűnt. Magának a végcélnak van joga az emberekkel szemben – következésképpen a végcél nem lehet az embereké, csak azé az elvé, amely az emberekben és az emberek révén kifejeződik: a szellemé. Ilyesformán szükségszerű, hogy azok, akik a történelem immanens és inherens végcélja, a szabadság irányában, érdekében és képviseletében cselekszenek, ezt *ne* az egyes emberek vagy embercsoportok akaratnyilvánítása, mintegy megbízása folytán tegyék, hanem a lényeg képviseletében, a lényeg (tudományos stb.) megismeréséből, tehát a tárgyi tudásból kiindulva. Hegel hipotézisét a történelem szubjektumáról, a világszellemről ma kevesen osztják. De a modern uralmi rendszerek egy részében – nem függetlenül a sokszor nagyon is kurtán-furcsán értelmezett marxizmustól – annak az abszolút mozdulatlan öncélnak, amelynek csak ágensei, végrehajtói az emberek, van szubsztanciája: éppenséggel maga a történelem. Itt gondolati kettősséggel van dolgunk: a történelem egyrészt az úgymond utópikus ábrándok, az erkölcsi Legyen (kellés) ellenszeréül szolgál, egyenlő a társadalmi tények értékmentesen megismert empíriájával, s minden ezt transzcendáló tervet (és szemrehányást) mint a nem létező ködképeit utasítják el – másrészt pedig a történelemből analógiás úton kikövetkeztetett fő irányoktól eltérő, bár úgyszintén tapasztalati tények emlegetését lényegtelenként, sőt történietlenként inthetik le, hiszen nem *akármi* minősül történelemnek, csak az, ami – valamely értékszempontból – lényegesnek látszik. Tehát (becsületes okfejtés esetén) a tények reprezentatív többsége vagy reprezentatív újdonsága az, ami a történteket történelmi jelentőségükre, illetve helyi és múló apróságokra osztja. Ily módon sem az utópikus-erkölcsi, sem a tapasztalati-kritikai átértékelés számára nincs hely. Az elsőt azzal lehet elhallgattatni, hogy a tényuniverzumot *a* világnak deklaráljuk, a másodikat azzal, hogy a tények értelmezését a tényekből kiolvasni vélt vezérelvek egy fajtája számára tartjuk fönn. Mármost a *lényeg* képviseletének tanából ez – vagyis minden bírálat körmönfont vagy egyenes elutasítása – szervesen és logikusan következik. Ennek azért van jelentősége, mert a lényeg képviselői, az államot vezető ideológusok és funkcionáriusok csakugyan teokratikus egyházfejedelmekként viselkednek, anélkül, hogy a tapasztalati világot meghaladó, rajta túl lévő legitimációt vennének igénybe, és az a dogma, amelyet védeniük kell, emfázis nélkül való. Tanuk egyrészt azt mondja, hogy „ilyen a világ, tehát így kell mindannyiunknak cselekednünk", másrészt pedig azt, hogy „a világból ez és ez a fontos, ehhez hasonlóan kell cselekednünk", így aztán az egyes emberek teremtő képzelete, szabálytalan tettei, vakmerő nekirugaszkodásai, fölfedezései, találmányai, lelkesültsége, ihlete, számításai, gondjai, töprengései, hitei, hazugságai, csalódásai, munkája, lázongásai, kalandjai mind csak *utólag* nyernek történeti szentesítést, amennyiben valamelyik győztes típushoz sorolhatók. Azok a társadalmi tények, amelyek valamely korban a vesztes oldalra esnek, de analógiát mutatnak valamelyik későbbi diadallal, potenciálisan nyertesnek, azaz *haladónak* minősülnek. Azért nyertesek, mert későbbi győzelmek csíráját hordozzák magukban, noha – mint a csalóka decemberi napsütésben kibomlott rügyek, hogy egy immár harmincéves ideológiai hasonlatot használjak – lefagynak. De miért kell győznie valaminek, ami maga a valóság?

Ahhoz, hogy e gondolati helyzetben a győztes mellé vesztest is keressünk, segédkonstrukciót kell alkalmazni: vannak erők, amelyek a társadalmi valóságnak magának a fejlődő lényegével szegülnek szembe, mint például a kapitalizmussal szemben megbukott földbirtokos nemesség, vannak erők, amelyek egyszerűen kívül esnek a lényegi konfliktusokon, mint például a hűbéri uralom alól lassan szabaduló parasztság, a vidéki kézműves- és kispolgári rétegek vagy a papság, s ez akkor is úgy lehet, ha – mint a múlt század eleji Európa legnagyobb részében – ezek voltak számszerű többségben. Itt a későbbi fejlemény, a győztes ipari kapitalizmus visszamenőleg is fölértékeli a hozzá vezető eseményeket. Az emberek tudata itt epifenoménné hígul, ami Maurice Merleau-Ponty szerint minden ilyesfajta filozófia kötelező tétele. Amit azok az emberek élnek meg, akik a „fő" konfliktusokon kívül kornyadoznak, történetileg nem autentikus – ezért az, amit a megéltekről gondolnak, téves vagy konzervatív, ha ugyan nem „reakciós". A lényeg képviselői nem prédikálnak morált, ezt tudjuk, a vesztesek vagy kívülállók gondolatai következőleg nem erkölcsileg kárhoztatandók, hanem igazságigényük semmis (*non avenu*). A jelenben azonban éppúgy a „jövős" társadalmi tendenciák szabják meg a nézetek reprezentatív vagy igaz voltát, mint ahogyan a múlt vonatkozásában arra a jelen szolgált. A *futurum contingens* kérdését az emberi lényeget képviselő állam a jelen szükségleteinek, érdekeinek megfigyelhető viselkedési trendjeinek extrapolációjával kívánja eldönteni. Itt elvben mind a jelen elemzése, mind az extrapoláció vita tárgyát képezhetné. Csakhogy *kik* között folyjék a vita?

Ha az egyes honpolgárok akaratnyilvánítása semmis (*non avenu*), mert a hatalmasok mint a tudás birtokosai jobban ismerik saját érdekeiket önáluk, akkor a helyes megismerést, a hitet tudással elegyítő bizonyosságot csak az – egyébként mindenfajta akarattól függetlennek nyilvánított – valóságot alakító hatalmasok és tanácsadóik vitáiban lehet elérni; ezek a viták a többi emberről szólnak. Ha a honpolgárok – bár ez esetben helyesebb, ha alattvalót mondunk – *akarata* nem döntheti el a jövőt (ami a maga részéről eldönti, hogy a jelenben mi a helyes, ami aztán szankcionálja a haladó és biccentéssel illethető cselekedeteket), mert nem választottak meg szabadon *mindenkit,* aki másokat irányít, akkor a jövő valóban független tőlük, tehát tőlük függetlenül is vizsgálandó.

Tehát: az uralom ténykedése maga formálja azt a tudást, amely egyrészt adekvát az uralmi forma által meghatározott tényekkel, másrészt pedig igazolja az uralmat magát.

Ehhez nem kell semmiféle szemfényvesztés, csalás, népbutítás. *Ez így van.* A lényegképviselet tanára támaszkodó uralom gyökeres reformja kétfajta úton képzelhető el; mindkettő erkölcsi természetű.

Az egyik: létrehozni és érvényesíteni a társadalomban olyan fórumait az akaratnyilvánításnak, amelyek függetlenek az államtól – ilyen az önkormányzat, az érdekképviselet megannyi alakzata. Ha van ilyen akarat, akkor a tények helyes megismerése is változik, változik a tudás. Ugyanakkor föl kell fedezni az akaratnyilvánítások olyan független gócait, amelyek létezését csak elhallgatják: ilyenek a különféle hagyományos csoportok, a vallásfelekezetektől a klikkekig, a fél lábbal a hatalmon kívül álló területi *pressure groupokig* és informális *lobbykig,* amelyek hangja kell hogy hallassék a tudásban, ha vannak is ellenük erkölcsi kifogásaink. A legnagyobb ilyen csoport voltaképpen maga a nemzet, amelynek érzelmi és kulturális összetartozása nem függ a jövőt alakí-

tó állami akarattól, sőt, a nagyon is hatékony és érezhető államhatároktól sem. Mint mondtam, ez az út erkölcsi természetű, mert az akarat szabadságának hitéből és gyakorlata megszakíthatatlanságának fölismeréséből indul el. Az ezen alapuló tudás erkölcsi, mert szabad – jó vagy gonosz – döntésekről tudósít, olyan tényekről, amelyek azért értelmezhetők többféleképpen, mert eredetük is többféle; lévén szabad, nem egyneműsíthető. Ezáltal nemcsak az akarat, hanem a tudás állami monopóliuma is megszűnik – olyannyira, hogy ez az államnak is jó: megszabadítja attól a tehertől, hogy csak hallgatólagos cinizmussal gondoljon – illetve gondoltasson – a tőle független szabad döntésekre, amelyek elvégre nem éppen úgy töltik ki bizonyos befolyásos államhivatalnokok munkaidejét, mintha csak a kognitív tévedések nyelvfilozófiai javítgatásával foglalkoznának, ami nyilvános doktrínából következnék. Az államot irányító honpolgárok (illetve alattvalók) érvelni fognak az általuk helyeselt jó és a mások által helyeselt gonosz mellett és ellen, ekként szubjektumok és erkölcsi természetű észlények lehetnek, s ez nem árthat. – Ezt az utat sokan járják (többen közülük éppen Bibó István hatására), anélkül, hogy az enyéimhez hasonló filozófiai megfontolásokhoz kötötték volna választásukat, és ez is mutatja, hogy a monolit tudás rátarti igénylői csepűrágók.

A második út: visszatérni a történelem és a politika erkölcsi-gyakorlati megítéléséhez. Bibó István írja *A magyar demokrácia válsága* (1945) című tanulmányában: „Demokrácia: a nép uralma, közelebbről egy olyan politikai rendszer, amelyben a nép, vagyis az átlagemberek összessége abban a helyzetben van, hogy vezetőit meg tudja válogatni, ellen tudja őrizni, és ha kell, el tudja kergetni. Persze tudjuk, a nép maga nem tesz semmit magától, valaki mindig vezeti, akár tudja, akár nem. Nem is azt jelenti a demokrácia, hogy a vezetés nem egyesek kezében volna, hanem inkább egy lelki felszabadulást az isteni, születési vagy egyéb természetfeletti politikai hatalmasságok lélektani nyomása alól. A demokráciához a népnek tudatában kell lennie valaminek, ami rejtve marad az Isten kegyelméből való politikai tekintélyek uralma alatt álló közösségek előtt: annak, hogy a vezetők hatalma az ő beleegyezésükön nyugszik. […] Először az emberi méltóságnak egy alapvető felkelésére van szükség, melynek során a jobbágyi alázatban és a fennálló hatalmasságok megingathatatlan tiszteletében élő nép megtapasztalja a maga erejét és megtanulja azt, hogy neki joga és kötelessége a maga fölött álló hatalmasságokat megválogatni és szükség esetén elkergetni." A lelki fölszabadulás, az emberi méltóság fölkelése az, amire nem kell várni, ami mindig is ismert volt és Kant föllépése óta világos is. Véleményem szerint a filozófusnak mint *kat'exochén* politikai lénynek egyik lehetséges föladata ehhez kapcsolódó javaslatait előterjeszteni. A magam javaslata: az objektivitásnak a személyi-alanyi-gyakorlati viszonyokra való olyatén lebontása, amely bizonyos fokig párhuzamos azzal, ahogyan Marx például a termelési viszonyoknak mint tárgyiságoknak emberek közötti viszonyokká bontását vitte véghez. A különbség – hogy rövidre fogjam – csak az, hogy ezeknek az emberi viszonyoknak a hegeli típusú rekonstrukcióját lehetetlennek tartom. Vagyis: azt, amit Marx lebontott, nem kell – szerintem – újra fölépíteni, amit marxisták sűrűn megtesznek. A történelem és a politika erkölcsi megítélésének van hagyománya. Amennyiben azt sürgetem, hogy az *objektív* törvények megtestesítőinek és végrehajtóinak, netán áldozatainak fölfogott emberek mint erőszak gyakorlói és elszenvedői, mint kedvezményezettek és mint ki-

semmizettek, mint parancsolók és engedelmeskedők, mint alamizsnát megtagadók és jótékonyságra rászorulók, mint a tudás részesei és a kultúrától elzártak, mint aktív családfők és elnémított ágyasok jelenjenek meg előttünk – annyiban okfejtésem kétségkívül tudománytalan lesz, maga után vonhatja azokat a vádakat (moralizálás, érzelgés), amelyekkel a győztesek tudása a vesztesek panaszát szokta illetni. Az a végső soron egyszerű elképzelés viszont, amely szerint nem föltétlenül az a világ sora, hogy győzelmekre és vereségekre osztasson föl, hanem jóra és gonoszra, nem a vesztesek hagyományára támaszkodik, csupán arra, amit mindközönségesen jónak tart. Ebben pedig nem szabad, hogy akadályozzon bennünket „az egyensúlytalan közép- és kelet-európai politikai lelkiség legjellemzőbb vonása: *a közösségért való egzisztenciális félelem.*" (Bibó István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága,* 1946)

Hegel írja a *Történetfilozófiában* (posztumusz, 1840): „Az a belátás, amelyhez a filozófia segít – hogy a valóságos világ olyan, amilyennek lennie kell, hogy az észszerű akarat, a konkrét jó tényleg a leghatalmasabb –, az abszolút hatalom, amely megvalósítja magát. [...] A jó nem pusztán mint eszme általában, hanem mint hatékonyság az, amit Istennek nevezünk. [...] A filozófia meg akarja ismerni az isteni eszme tartalmát, valóságát s igazolni akarja a megvetett valóságot. Mert az ész az isteni mű megértése." (*Az ész a történelemben,* II, 1/e.) Hegel elválasztja egymástól a fönnálló állapotok megértését és korholását. A fönálló erkölcsi – tehát nem a tényekből, hanem a Legyenből (a kellésből) következtetett – bírálatát mint gőgöt hessegeti el. Meg kell vizsgálnunk ezt a vádat, nehogy a közösségért való egzisztenciális félelemtől való féltünkben gőgössé váljunk, nehogy erkölcsi ítéletünk a tények hálójában vergődő emberekkel szemben ne legyen más, mint hübrisz. Ha így véljük, hogy a valóságos világ nem olyan, amilyennek lennie kell, ha azt gondoljuk (röviden összefoglalva), hogy a világ úgy, amint van, züllött és barbár, akkor voltaképpen persze ki kellene fejtenünk, hogy 1. milyennek kellene lennie a világnak, 2. milyen világ lehetséges és 3. milyen elméleti és módszertani-logikai eljárással kívánjuk értékeinket mint a bírálat és az utópia elveit rendszerezni, kiterjeszteni és alkalmazni. Erre nyilván nem vállalkozom. De a történelem és a politika erkölcsi szemlélete mellett – részben kerülő úton – fölhozhatok néhány érvet.

Tekintsük a jó politika egyik ismérvének azt a posztulátumot, amely szerint a kívánatos társadalmi berendezkedésben a hatalom alanya és tárgya, szubjektuma és objektuma egybeesik. Fogadjuk el, hogy a társadalmi rend annál jobb, minél közelebb, és annál rosszabb, minél távolabb esik ettől az eszménytől. Fogadjuk el továbbá azt a kettős kijelentést, hogy az emberek szabadon választhatnak a jobb vagy rosszabb rendet előmozdító politikai eljárások és mozgalmak között – és azt is, hogy minél inkább egybeesik a hatalom alanya és tárgya, annál szabadabban dönthet az ember a különféle értékhalmazok és szószólóik között. Minél inkább kormányozza maga az ember önmagát, annál inkább dönthet szabadon, tehát az a paradoxon keletkezik, hogy egy szabadságra alapozott rend csak így jöhet létre önmagához méltóan – azaz szabad döntés eredményeként –, hogy az emberek máris szabadok valamiképpen. Ezt a paradoxont a fölvilágosodás eszményének bevezetésével szokás megoldani. Ha – mondhatjuk Kantot parafrazálva – az emberiség kilábol maga okozta kiskorúságából, avagy gyámoltalanságából, *fölvilágosul* és megvilágosodik, akkor úgyszólván fölkészült a szabadságra,

úgy viselkedhet, *mintha* szabad lenne, noha esetleg alávetett valamilyen politikai hatalomnak. Jellemző, hogy Kant elképzelése nem politikai filozófiába, hanem ekkleziológiába torkollik. A lépés logikus és szép, de a fölvilágosodás eszményével – legalábbis posztulátumunk értelmében – baj van. Ugyanis a szabadság állapotára jellemző érzület, gondolkodás és morál terjesztése óhatatlanul némelyek műve, szokás szerint értelmiségieké. Tehát vannak felvilágosítók és vannak fölvilágosítottak; az előbbieknek nem kell politikai hatalommal rendelkezniük ahhoz, hogy ők álljanak a tevékeny oldalon – a kultúra, a tudás tekintély adta erejénél és annál fogva, hogy éppen ők és nem mások terjesztik a fényt. Márpedig ha az emberek nem képesek maguktól is fölvilágosulni, akkor a szabad döntés helyzetébe sem maguk hozzák magukat, vagyis nem szabadon jutottak a szabadság állapotába, ami lehetetlen és méltatlan. Amennyiben tehát az embereknek önmaguk által való kormányzását tartjuk célunknak, annyiban az emberek erre való képességét a szabadság mindenkori valóságos önnállásában kellene megalapoznunk, ergo a önállónak olyan apológiáját nyújtanánk, amilyenről Hegel soha nem álmodott.

Ebből következnék, hogy mind az erkölcsi épülés, mind a fölszabadulás érdeke az, hogy a társadalom egyik pólusán ne halmozódjék föl minden hatalom, minden kultúra és minden vagyon, a másikon pedig minden tehetetlenség, műveletlenség és nyomor. Ugyanis az alanyra és tárgyra, tevékeny és szenvedő félre osztott világban egyszerűen nincs hely a szabadság kezdetének, nem építhető fel a rossz, jobb és jó politikák értékrangsora. Az az elme pedig, amely a privációból (a megfosztottságból) áhítja a szabadságot, csak módszerességét demonstrálja azzal, hogy a világrend forradalmi, abszolút szétrombolására, minden önnálló gyökeres elpusztítására tör. Ha az *ens realissimum,* a hegeli észállam-Isten szív magába minden szellemiséget, minden aktivitást, minden gazdagságot, minden szabadságot, akkor az emberek önmaguk általi kormányzásának terepe csakis ez a *tabula rasa* lehet. Ez lenne voltaképpen a hegeli filozófia száz százalékos megfordítása, nem a marxi bölcselet. A szabadságot akaró filozófus azonban nem láthat maga előtt csak pusztaságot. Teremtő képzeletének, elméleti alkotóképességének nem kell világot koholnia, mert a világ *van,* abban a sajátságos értelemben, hogy – szemben alany és tárgy kölcsönös, egymást erősítő affirmációival – más szubjektivitások, csoportok, testületek (sőt, urambocsá) közösségek gyakorolják korlátozott hatalmukat, élnek viszonylagos szabadságukkal. Ezek a szabadsággócok éppen partikuláris voltuknál fogva kezesei általában az emberiség magakormányzásának, az autonómiának. Érdekeiket, szükségleteiket, óhajaikat, a bennük kiformálódó erkölcsi és műveltségi konszenzust nem lehet és nem kell általánosítani. Elég kicsik ahhoz, hogy áttekinthetők és mindenki számára valamennyire kezelhetők legyenek, elég erősek ahhoz, hogy a széthúzásukat szándékoló, totalitárius ambíciókkal megvert hatalom ne bánhasson el velük egykönnyen, de nem eléggé erősek hozzá, hogy ki lehessen belőlük lépni, ha kényelmetlenné válnak. Minél több egyéni és csoportérdek kapja meg a maga kifejezését, annál jobb a szabadságnak. Tehát: nem valószínűsíthető az, hogy a középkor színes változatosságát, kis államait, rendi, regionális, szakmai-korporatív önkormányzatait a maga univerzalizmusával szétzúzó kapitalizmus – az ész egyik nevezetes cselével – jó szolgálatot tenne a szabadság ügyének, akkor sem, ha nem vitatjuk, mennyire fikció

az általános egyenérték, a pénz mintájára egyetemes-uniformizáló piac ilyen szerepe az európai gazdaság történetében.

Modern igazságtalanságok áldozataiként elfeledjük, hogy a határok nemcsak elzárásra, hanem védelemre is alkalmasak. A konzervatív jobboldallal és szélsőjobboldallal szembeni jogos utálatunkban elfeledjük, hogy a hagyomány vezérelte közösségeket éppen a szabadság érdekében kell óvni, mert a hagyományos közösség legújabb kori, parancsuralmi kiterjesztése egyszerűen hazugság – a fasiszták visszaéltek a nemzet amúgy is homályos fogalmával, amelyet *nem lehet* saját kategoriális határain túlra általánosítani, hiszen lényege éppen sajátlagos különállása. Ez nagyon világosan látható, hiszen az etnikumok létének igenlése *minden* etnikumra kell hogy vonatkozzék, tehát a kisebbségekre is. A többségi elv analógiás átvitele olyan csoportokra, amelyekre a demokratikus többségi döntés elve csak saját kebelünkben érvényes, jellegzetesen modern visszaélés. A régi genocídiumok nem azért tüntettek el népeket a Föld fölszínéről, mert a támadók többen voltak, tehát azt hitték, hogy a kisebb lélekszámú csoportnak alá kell magát rendelnie, hanem azért, mert a másikat gonosznak, barbárnak, istentelennek vagy pusztán csak gyöngébbnek, tehát kirabolhatónak látták. Az egyes csoportok egyenlő joga – társadalmi súlyuktól függetlenül – az, ami lehetővé teszi különállásuk igenlését. A szabadság ügyének szemszögéből így jó az érintkezés, az ismerkedés és a tolerancia, de rossz az asszimiláció. Különösen persze a kényszerű, a politikai, gazdasági, lélektani, kulturális nyomás alatt történő. Az az ember tehát, aki ellenzi az erdélyi vagy felvidéki magyarok asszimilációját – akkor is, ha nem életveszélyes fenyegetésekkel kényszerítették ki –, de fölháborodik azon, hogy egy budapesti zsidó „zsidós", egy magyarországi cigány törve beszél magyarul, az természetesen a szabadság ellensége. Semmiféle sajátosság – kényszerű vagy önkéntes – elhajítása nem használ az autonómiának.

És a formális különállás biztosítása is fontos: a zsidóság informális – gazdasági – hatalma nem mentette meg Közép-Kelet-Európában a tömeghaláltól, szerepe a kommunista pártokban nem mentette meg a sztálini és moczari antiszemitizmustól. Egy szó, mint száz: a szabadság kezdete csak az önmagukat kormányzó emberek együtteseiből indulhat ki. Fönállásuk – akkor is, ha elveik, legitimációjuk, csoportkohéziójuk alakzatai, eredetmítoszaik, jelképeik nem rokonszenvesek számunkra – annak ellenére, hogy *ex vi terminorum* sajátos, „partikuláris" természetű, *általános* érdek, a kétezer éves nesztoriánus szektáé csakúgy, mint a tegnap alapított anarchista kommunáé, szakszervezeté, olvasóköré, szövetkezeté, jótékonysági egyleté vagy újabb párté. A választási lehetőségek bővülése a szabadságot segíti elő, csökkenése az ellenkezőjét. Ez nem jelenti azt, hogy az autonóm testületek eszközök, valamilyen eszkatologikus cél érdekében bevethetők. Ugyanakkor: szabadon döntő ember is átkozottul nehéz helyzetbe kerül, ha választásához nincs témaválaszték. Ha az államhatalom közel áll az abszolút uralom eszményéhez, akkor gyakorlatilag nincs más választás, mint mellette vagy ellene lenni – vagy aztán a szimpla (?) képmutatás. Ha a döntés határvonala másutt húzódik, akkor az állam anélkül veszít befolyásából, hogy politikai hatalma gyöngülne, egyszerűen csak nem lesz annyira reprezentatív, annyira perdöntő az emberek életében. Ezt persze úgy is el lehet érni, hogy az emberek megszűnnek politikai lények lenni, a köztársaság,

a *res publica* ügye nem érdekli őket többé. Így nem az állam befolyása gyöngül, csak azt az életszférát iktatták ki, ahol eddig az ő befolyása is működött volt. Az apolitikusság ősrégi idők óta ismert válasz az elnyomásra. De politikus emberek is gyakran megfeledkezhetnek az államról, ha gyakorlati ügyeik intézését, érdekeik védelmét, akaratuk nyilvánítását – amennyire lehet – a saját kezükbe veszik. Ez azt jelenti, hogy mindenféle egyeduralom érvénye kétségessé válik. Mindazt a funkciót, amit a hatalom kisajátított, átvehetik az emberek maguk. (Vagy visszavehetik tőle.) Az emberek szabad döntéseinek témáját a lehetőségeken kívül a képzelet adja. A politikai képzelet – például a tervkészítés, utópiák – fölszabadítása nélkül a köztársaság elbukik, a demokrácia halott. Ez nem azonos a fölvilágosodással. A fölvilágosodás igazságokat, a fölszabadult képzelet formákat terjeszt.

Ez utóbbinak a módszertana nehezebben kisajátítható. Hagyománya nemcsak a hatalom szimbolikáját – megragadni, rögzíteni, megörökíteni – hordozó írásé. Tudható: az uralmat, az alárendeltséget, a hierarchiát, az erőszakot természetté stilizáló fogalomrealizmus mélyen áthatja az emberi fantáziát a térérzékelés perspektivikus módozataitól a fajok, nemek, életkorok biológiai alacsonyabbrendűségét evokatívan kifejező népdalokig és babonákig. Mégis: a képzelet korláttalansága, amelyet az uralmi jelképrendszer a passzív, női, zavaros, sötét, érzelmi befogadó feléhez sorolt a karddal kettéválasztott kozmosznak, fölszabadulván – újdonat aktivitásával a szabadságot gerjeszti. Ha az aktív alany és a passzív tárgy egy és ugyanaz, akkor démoni szintézisük, az aktív tárgyiság (az államisten) részint eretnekségnek bizonyul – mert Isten *személy* –, részint koholmánynak – mert tárgyiságát a hódító, uraskodó szubjektivitás álcájának használják. A hatalmasok általános bálvány szolgáinak (*minister*) szeretik magukat föltüntetni. Ha ez így lenne, akkor épp annyira nem lehetne hatalmuk, mint bárki másnak – és ekkor az általános hatalomnélküliség csakugyan az általános szabadsággal és egyenlőséggel volna egyértelmű. Tapasztaljuk azonban, hogy némelyeknek több hatalmuk van, mint másoknak. Ezt pedig az elvont állam-Gólem nem igazolhatja. Az erőszak és az egyenlőtlenség akkor is az marad, ami. A szabadsággal szemben nincs alternatíva; ha minden ember szubjektum, mindenki egyaránt választ. Az embereket nem lehet megfosztani szabad akaratuktól – de meg lehet rontani képzeletüket, érzéseiket, el lehet zsongítani lelkiismeretüket. Az, hogy a parancsuralmi rendszerekben a szabad döntések tere kettősen korlátozott – vagy csak a magántermészetű elhatározások lehetségesek, vagy a radikális elutasítás; a kettő egysége pedig nem föltétlenül ellentmondásmentes –, szinte mindenkit rossz döntések részesévé tesz.

Tudjuk, milyen hatással van a szabadság hiánya nemcsak a nyilvános ész-, hanem a nyilvános nyelvhasználatra is. Karl Kraus, Fritz Mauthner, Victor Klemperer, Jean-Pierre Faye és mások rengeteget írtak erről. A represszív tolerancia és a koncesszív intolerancia egyaránt butít. Hiába engedélyezik olykor a hatalmasok a tárgyilagos társadalombírálatot, a fogalmi fantázia hiánya a kritikát panasszá változtatja, s a bírálók azzal próbálják bírálatukat siránkozásnál valamivel többnek föltüntetni, hogy az „ez van" közönyével illetik a szenvedőket, holott vizsgálódásaikat valóban az együttérzés motiválja. Egy ország, ahol a cenzúránál jóval nagyobb pusztítást végez az az előítélet, amely hivatalból üldözi a húsz gépelt lapnál hosszabb tanulmányokat, a bonyolultságot és

az „idegen szavakat", miközben mindent teletöm idegenes mondatszerkezetekkel és bürokratikus szószörnyetegekkel, ahol a korrektorok helyesírási hibákat, a szerkesztők stílustalanságokat írnak bele a kéziratokba, ahol az újságok már nem tudják megkülönböztetni a „valóban"-t és a „valójában"-t – nyilvánvalóan hiába várja értelmiségétől a tiszta beszédet. Az értelmiség már nem tud tisztán beszélni. Ez az értelmiség tagolatlan elégedetlenségéhez nem kíván tagolt elméletet, nem kedveli az arányos értekezéseket, a csiszolt költeményeket, az elegáns okfejtést, sem pedig az utópiák lázát, a kétségbeesés mélységét, a hit tiszta komolyságát. Ez az értelmiség nem lázad, hanem bosszankodik. Hogyan lehetséges bírálat ott, ahol a tilalomfákat legföljebb a hisztéria dönti le? Hogyan lehetséges uralom nélküli kommunikációra alapozott konszenzus ott, ahol az emberek fogalmaik *jóságát* nem hajlandók megvitatni, legföljebb jelentését meghatározni? Hogyan lehetséges az igazságot – közösen – kutatni ott, ahol a *toposz noétosz* hűlt helyén (társulva az „ez van" kelletlen szenvtelenségével) a „mit csináljak, én így látom" autoritárius álszerénysége uralkodik? Egy olyan világban, ahol minden főelőadó és segédfogalmazó a demokratikus próféciák és szocialista eszkatológiák legszentebb igéivel dobálózik – s hány éve már! –, hogyan lehetséges tekintély? A legmakulátlanabb tekintélyből is barbár bálvány lehet, ha csak kibúvó, és nem példa – még Bibó István is. Ott, ahol a világnézet megváltozása többnyire nem megtérés, hanem pálfordulás (és ahol a hitehagyást *Pálról* nevezik el, aki a *metanoia* hőse), bizony még ez is megtörténhet.

Nézzünk egy példát, egy olyan kérdést, amellyel mindenkor foglalkoztak a magyarság legnagyobbjai Eötvös Józseftől Bibó Istvánig. Továbbá persze a magyarság legkisebbjei – Istóczy Győző antiszemitizmusától Szálasi Ferenc aszemitizmusáig, ami Szálasi naplójának tanúsága szerint „a teljes zsidómentesség"-et jelenti. Bibó Istvánnak a zsidókérdésről szóló klasszikus tanulmánya (1948) után az ember azt gondolhatná, hogy a magyar írástudók a múlt e lehangoló relikviáját gond nélkül elhelyezhetik a história lomtárába. Ezzel a dologgal azonban a magyar értelmiségnek az ország történetének egyik legellenszenvesebb diktatúrája alatt, az ún. Rákosi-korszakban kellett szembenéznie. Mindezt súlyosbította Rákosi, Gerő, Révai, Farkas zsidó származásának ismert ténye. (Még a demokratikus hagyományokban bővelkedő Amerikai Egyesült Államoknak sem kívánom, hogy Andrew Young elnökletével fogjon a négerkérdés vizsgálatához.) Kár is részletesebben kitérni arra, hogyan szülte ez újjá a „mi" és az „ők" szembeállítást, az antiszemitizmus ősi forrását, amelyet aligha enyhítettek Rákosiék és a Moszkvából diktált hiteltelen, ám kártékony zsidóellenes kampányokkal. Miközben a hivatalos propaganda a náci zsidóüldözés borzalmairól és Adenauer revansizmusáról harsogott, senki nem ejtett könnyet a felvidéki magyarok meghurcolásáért és mind a mai napig tabu a Csehszlovákiából, Lengyelországból – és Magyarországról! – elüldözött sok millió német szenvedése. Ma is nyugodtan lenyomatnak olyan kifejezéseket, mint „honi svábjaink szemtelensége". A zsidók és a filoszemiták egy része manapság is a hullahegyek nagyságának összehasonlításával foglalkozik, hogy a mások szenvedéseivel való szolidaritástól menekedjenek, a másik része pedig homályos – s mivel homályos, ezért indokolatlan – bűntudatot érez a Rákosi-korszakért, amelyet a hallgatólagos és általános vélekedéssel összhangban zsidó uralomnak tart, ennek következtében elmulasztja (egy kis vallásos kör kivételével) az önnön helyzetén való elmélyült me-

ditációt, saját történeti lényegének tudatos átgondolását, a Jóbhoz és Ésaiáshoz méltó önvizsgálatot. A nem zsidók többek között éppen ezért részint a saját szenvedéseik emlékébe önzőn bezárkózó zsidókat látnak, illetve olyan zsidókat, akik származásukat levethető esetlegességnek tekintik, tehát nem nyújtanak fogódzót identitásuknak mint problémának a megértéséhez, így hát a zsidókérdés megszűnésével számolhatnak, s azt gondolják, hogy Isaac Bashevis Singer, Saul Bellow, Bernard Malamud szomorkás-ironikus zsidó öntudata amerikai *nemzeti jellegzetesség.* Közben pedig tapasztalják, hogy magyar zsidók vannak: sajátos létezésüknek *vannak* kulturális, társadalmi, sőt politikai jegyei. A dologról azonban nem lehet beszélni a még mindig sértődöttek túlérzékenysége és az új asszimilánsok sajátos problémáról tudni nem akaró legyintése miatt – továbbá az ismertebb okok miatt is: lelkiismeret-furdalás '44-ért, a csak részegen megengedhető zsidózásban kifejeződő szívós gyűlölet és a rendszer néma testvériesülésre intő (ez ügyben különben véletlen) mutatóujja. Bibó István 1948-ban tudott szabadon, oldottan, sőt, eladdig csak *extra Hungariam* ismeretes bölcs humorral írni a zsidókérdésről, mára ez megint lehetetlenné vált; rejtettebb okokból ugyan, de megint „fortélyos félelem igazgat" ebben a dologban. Magyarországi zsidó írástudók akkora hévvel és oly nevetségesen bizonygatják – enélkül is vitán felül álló – magyarságukat, mintha a progromtól való jogos féltükben tennék, s teszik ezt a nemzeti kultúra elismert exponenseinek szerepkörében, zavaros, bevallhatatlan érzések áradatát indítva el. Megint a némaság: hiszen a kifogás antiszemitizmusnak minősülhet, a helyeslés pedig a befogadás fölösleges és csakugyan rosszízű gesztusának gyanúját keltheti föl. Ismétlem: e tisztázatlan s lassan immár tisztázhatatlan zűrzavar fölé boruló némaságot nem a hatalom oktrojálja a magyar értelmiségre. Mindez csak a szabad szellemű politikai kultúra sokszor fölpanaszolt hiányának a következménye. És mivel a zsidók tiszta és *ressentiment*-tól mentes önaffirmációja hiányzik, előáll a Jean-Paul Sartre által leírt helyzet: valakit zsidónak az antiszemita *tekintete* minősít. Ez a némaság talán tényleg fölidézheti a fajgyűlölet rémét Magyarországon, ahonnan pedig örvendetes mértékben látszott kipusztulni.

Azt kívánom ezzel bizonyítani, hogy a társadalom minden egyes „partikuláris" csoportjának, testületének, lazább-szorosabb tömörülésének önaffirmációja, maga fölött evilági instanciát csak saját szabad akaratából elismerő, érzelmet és eszmét cserélő összeműködése és ennek együttesen és állandóan ellenőrzött formális biztosítékai a szabadságot, *tehát* az igazságot szolgálják.

„A történetfilozófia az erkölcsfilozófiához tartozik" – írta Jacques Maritain (*Pour une philosophie de l'histoire,* 1957, 1960). Igazat adok néki, mert úgy vélem, hogy a történelemben csak olyan lényeg fejeződik ki, amely maga nem történelmi – a szabad döntés. A történelmi korszakok nem monászok, amelyek falain át ne pillanthatnók meg a zsarnokságot, az önkényt, a hősiességet, a tarkaságot, az unalmat, a levertséget, a romlottságot, a durvaságot, a gyöngédséget, a részvétet, a kapzsiságot, a tehetséget, az ezer évvel ezelőtti csillagfényt és egy hétszáz év előtti halántékon az első ősz hajszálakat. Ítéletünk esendő lesz és gyarló – de hát ez a kötelességünk.

Azt írja Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen dér menschlichen Freiheit,* 1809): „Már az, hogy az ember, az összes látható teremt-

mények között a legteljesebb, egyedül képes a gonoszra, azt mutatja, hogy ennek oka nem lehet a hiányban, avagy megfosztottságban. A keresztyén nézet szerint az ördög nem a legkorlátozottabb teremtmény volt, hanem inkább a legkorlátlanabb." Az emberi szabadságból következő mérlegelés, habozás, bizonytalanság az állami absztrakció számára elhanyagolhatónak fog tűnni, mert nem párolható le belőle az az emberi lényeg, amely csalóka determinizmusával előre megszenteli a hatalmasok hatalmát. A szellemtelen világszellem korláttalanságába való fölszívódás az ember korlátozott egyediségére tör. Ez utópia, megvalósítható és gonosz. Eszköze az erkölcsi eszmélkedés, a kritikai gondolat és a politikai képzelet lebéklyózása. A szabadságnak csak önmaga lehet eszköze és célja.

Azt olvassuk Bibó Istvánnál (*A magyar társadalomfejlődés és az 1945. évi változás értelme,* 1947): „Megtalálni a szabadság rendjét, jogait és biztonságát, a szabadságét, mely nem alázatos és nem tekintélytisztelő, hanem zajos, mozgalmas és követelő, ez a demokrácia továbbépítésének az igazi munkája."

Kis János

Közjó és honpolgári erény[1]

LIBERALIZMUS ÉS REPUBLIKANIZMUS

A liberalizmus a 19. század elején vált a politikai filozófia uralkodó irányzatává. Az eredmény felől visszatekintve sokáig úgy tűnt föl, mintha már az előző két évszázadot is uralta volna. Az újabb eszmetörténet azonban kimutatta, hogy ez a kép téves. Kialakulásának századaiban a liberalizmus osztozott az elméleti befolyáson egy rivális eszmeáramlattal, melyet ma republikanizmusnak nevezünk (Pocock 1975; Skinner 1983; 1984). A republikánus tan az antik politikai hagyomány sajátos értelmezése és folytatása volt. Centrális gondolatát két tézis adta. Egy: a politikai közösség célja a közjó fölismerése és megvalósítása. Kettő: a honpolgári erény a közjó valóra váltásának elsődleges feltétele. Közjón azt az állapotot értették a republikánusok, amikor az állam belsőleg szilárd és gyarapszik, kifelé pedig független. A honpolgári erény pedig azokat a karaktervonásokat jelentette, melyekkel a polgárok kellően nagy részének rendelkeznie kell, hogy a közjó megvalósulhasson. Az erényes honpolgár mindenekelőtt kész tevékeny részt vállalni a közügyekből és alárendelni személyes érdekeit a köz érdekének.

A korai liberalizmus úgy is olvasható, mint a republikánus tézisek kritikája. Egyfelől azt hirdette, hogy a dolgok végső soron csak egyének számára jók vagy rosszak. Ha valamiről azt állítjuk, hogy jó (vagy rossz), akkor meg kell tudnunk mutatni, hogy annak a valaminek a létezése legalább egy élő – vagy a jövőben megszületendő – ember számára jó (vagy rossz). Ezért közjóról csak származtatott értelemben beszélhetünk: abban az értelemben, hogy valami egy adott közösség minden tagja számára jó, vagy legalább néhány tagja számára jó és senkinek a számára nem rossz; vagy jóllehet némelyek számára jó, mások számára pedig rossz, de az előnyök és hátrányok megoszlása senkivel szemben nem méltánytalan. Nevezzük ezt az *etikai individualizmus* tézisének.[2]

Az etikai individualizmus magában foglalja, hogy a neki jó tapasztalatokat mindenki maga éli át (nem élvezhetünk egy jó regényt kedves párunk helyett, bármennyire szeretnénk gazdagítani irodalmi élményeinek tárát), hogy a jók megszerzésére való képességeket mindenki maga sajátítja el (nem tanulhatunk meg biciklizni a gyerekünk helyett, bármennyire ügyetlen szegény), és hogy az értékes cselekedeteket mindenki maga végzi (nem tevékenykedhetünk lelkiismeretes tanárként a barátunk helyett, bármennyire fontos nekünk, hogy lelkiismeretes tanár legyen). Az ember maga vezeti éle-

[1] Megjelent a szerző *Alkotmányos demokrácia* című kötetében (Budapest: Indok 2000). A jelen közlés néhány terminológiai és fogalmazásbeli megoldásában eltér az eredetitől, de annak elgondolását csupán világosabbá teszi, nem változtat rajta. Az újraközölt szöveg nem a szerző mai nézeteit tükrözi.

[2] Az etikai individualizmus eszméje Hobbes óta játszik meghatározó szerepet az újkori politikai és erkölcsfilozófiában (Hobbes individualizmusáról lásd Hampton 1986; Kavka 1986).

tét, övé a végső autoritás életformájának megválasztásában, módosításában és kivitelezésében, s ő viseli a végső felelősséget – mégpedig önmaga előtt – azért, hogy élete értelmes és jó legyen. Ez a megállapítás további fontos következményekkel jár.

Először, az elfogadható politikai berendezkedésnek a lehető legnagyobb szabadságot kell biztosítania az egyén számára, hogy keresse és megvalósítsa a saját javát, és ezt a szabadságot jogokkal kell körülbástyáznia mások illetéktelen beavatkozásával szemben. Nevezzük ezt a *negatív szabadság* tézisének.[3]

Másodszor, még ha a közügyekben való részvétel az értelmes életcélok közé tartozik is, óhatatlanul verseng más célokkal az egyének korlátozott idejéért és energiáiért. S míg a magánügyek terén a szabadsága birtokában cselekvő egyén választása döntő jelentőségű, addig a közügyek terén csak egy a sok-sok választás sorában; hatása ezért itt elenyésző. Amiből az következik, hogy a magánügyeknek szentelt idő az egyén számára gyakran értékesebb, mint az az idő, melyet a közügyek befolyásolásának szentel. Ezért olyan politikai berendezkedésre van szükség, mely anélkül képes biztosítani a lehető legnagyobb negatív szabadságot minden ember számára, hogy valamennyiüktől állandó, éber és odaadó politikai aktivitást követelne. Az etikai individualizmusnak megfelelő politikai berendezkedés megengedi a polgároknak, hogy – ha úgy akarják – ne foglalkozzanak többet a közügyekkel, mint amennyit vezetőik időszakos újraválasztása igényel: két választás közt képviselőikre bízhassák a politikát. Legyen ez a *mérsékelt politikai készenlét* tézise.[4]

Végezetül, a politikai rendszer jó működésének nem csak attól nem szabad függenie, hogy mindenki minden pillanatát kész legyen a közügyeknek szentelni. Attól a feltételtől sem függhet, hogy amikor a polgárok választanak, mindig fölébe helyezik a köz javát személyes céljaiknak. Az intézményi szabályokat úgy kell kialakítani, hogy az egyének tipikus esetben motiváltak legyenek a megtartásukra; s az önérdek biztosabb, kiszámíthatóbb motívum, mint a mások érdekével való azonosulás. Olyan szabályokra van szükség tehát, melyek közt a sok egyéni döntés abban az esetben is a köz (az összesség) lehető legnagyobb javát eredményezi, ha közben minden egyén a saját érdekét tartja szem előtt. Nevezzük ezt (avval a korábbi megállapítással együtt, mely szerint a jó politikai rendszer nincs rászorulva a polgárok állandó, éber közéleti aktivitására) az *erénytakarékosság* tézisének.[5]

Az etikai individualizmus tézise a közjó normatív elsőbbségének republikánus elvét bírálta felül. A negatív szabadság, valamint az erénytakarékosság tézise a honpolgári erényre épülő politikát. A republikanizmus letűnőben volt, a liberalizmus emelkedőben. A 19. század elejére a verseny egyértelműen eldőlt a liberális gondolat javára. A 20.

---

[3] Annak az elvnek, mely szerint minden embert megillet a – jogokkal védett – szabadság azon maximuma, mely mások hasonló szabadságával még összeegyeztethető, Kantnál találjuk klasszikus megfogalmazásait. Lásd: „Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér" (Kant 1997: 187).

[4] Ezt a tézist Benjamin Constant fejtette ki először részletes érveléssel megtámogatva (lásd Constant 1980: 499, 507).

[5] Az erénytakarékosság tézisének leghíresebb megfogalmazását Adam Smith *A nemzetek gazdagságáról* című közgazdasági értekezésében találjuk; erre rövidesen visszatérek. A gondolat megszületésének és fejlődésének történetéről kitűnő áttekintést ad Hirschmann 1977. A gazdaságtani és a politikai elmélet viszonyának összefüggésében tárgyalja az elv mibenlétét: Brennan 1993.

század utolsó harmadában azonban váratlanul kiújult a végérvényesen lezártnak hitt vita. A republikánus hagyomány helyének eszmetörténeti kijelölése is ehhez a vitához kapcsolódik. A nyugati demokráciákat rossz közérzet lengi be: a politikusok és a politika tekintélye hanyatlik; egyre több kétely övezi a vélekedést, mely szerint a képviseleti demokrácia valóban a választók akaratához igazítaná a közhatalmi döntéseket. A neorepublikánusok szerint a mai krízisjelenségeket legalább részben a liberalizmus kétszáz évvel korábbi győzelme magyarázza. Ahhoz, hogy a demokrácia megújuljon, szakítani kell a liberalizmus klasszikus téziseivel. Vissza kell térni az erős politikai részvételen és a személyes áldozatvállaláson – a közjó elsőbbségén és a honpolgári erényen – alapuló *res publica* hagyományához (lásd Skinner 1995: 37).

Az új republikanizmus üzenete elsősorban kritikai; képviselői nem adnak programot a demokratikus intézmények átalakítására. Így az sem egészen világos, hogy a mai republikánusok a liberalizmus általános elvetését szorgalmazzák-e, vagy csak alapos újragondolását.

Mielőtt továbblépnék, megjegyezném, hogy a liberalizmus republikánus szellemű kritikája a rendszerváltás utáni magyar politikai gondolkodásban is megjelent. A magyar republikánusok esetében azonban egyértelműen eldönthető a kérdés, hogy mi a viszonyuk a liberalizmushoz. A magyar republikánusok: liberálisok. Félreérthetetlenül megmondják: miközben mélységesen elégedetlenek a képpel, melyet a liberalizmus a közéletről, a demokrácia működéséről ad, a liberalizmus elköteleződését az egyéni szabadság s a magánélet függetlensége mellett fenn kívánják tartani. Nem gondolnak a demokrácia képviseleti és alkotmányos kereteinek föladására sem. De azzal, ahogyan az alkotmányos demokrácia a harmadik magyar köztársaságban működik, mélységesen elégedetlenek *(ez a szöveg 2000-ben jelent meg, amikor a harmadik magyar köztársaság még létezett – a szerk. megj.)*. S úgy látják, hogy a liberalizmus politikai szemlélete vagy maga is a baj okai közé tartozik, vagy legalábbis akadályozza a szembenézést a bajjal. Ami ugyanis a republikánus hagyomány látószögéből nézve torzulás, az a liberális tan szerint nem más, mint a demokratikus politika normális működése. Ezen a helyzeten csak a liberalizmus alapos elméleti reformja segíthet át, vélik a magyar republikánusok. Erre – a liberalizmus republikánus szellemű „kiigazítására" – tesznek javaslatot.[6]

De mit jelent a liberalizmus „kiigazítása"? Az új republikánusok sokat beszélnek arról, hogy a modern demokráciának a közügyekre figyelő és közéleti feladatokat vállaló

[6] A kifejezés – „a liberális szemlélet republikánus kiigazítása" – Kende Pétertől származik (lásd Kende 1996). Kende később számos más tanulmányban részletezte ide vágó nézeteit; ezeket *A köztársaság törékeny rendje* című kötetében gyűjtötte össze (2000). Az elgondolás, mint azt Kende is megemlíti, Tamás Gáspár Miklóstól ered, aki egész sor publicisztikai írásban tárgyalta (lásd Tamás 1993a; 1993b; 1993c; 1994; 1995; 1996a; 1996b). Kende további fontos írásai ebben a tárgykörben: Kende 1996; 1997. Nehéz volna megmondani, hogy ezek az írások elszigetelt próbálkozás termékei vajon, vagy valamilyen tágasabb szellemi áramlat föltűnésének hírnökei és előkészítői. Fiatal konzervatívokkal folytatott beszélgetésében Babarczy Eszter mindenesetre arról a benyomásáról számol be, „[m]intha a mi korosztályunk körében […] az emberi jogi liberalizmussal szemben eléggé hódítana az a republikánus liberalizmus, amely mondjuk Tocqueville nevével fémjelezhető, tehát amely nem annyira az emberi jogok védelmét és az állam korlátozását hangsúlyozza, mint inkább a politikai participációt…" (lásd Babarczy 1997). Az itt következő dolgozat nem vizsgálja, hogy mennyire mély a „republikánus kiigazítás" kísérletének ideológiai hatása; a főbb elméleti téziseket igyekszik rekonstruálni, és azt próbálja megtisztázni, hogy tarthatók-e ezek – akár hatékonyak ideológiailag, akár nem.

polgárokra van szüksége. Kevesebb szó esik arról, hogyan működnék az erőteljesebb honpolgári részvételre támaszkodó demokratikus politika. Tudjuk, mi a baj a republikánusok szerint a képviseleti demokrácia liberális elgondolásával. Nem igazán tudjuk, milyen elgondolást állítanak szembe vele.

Tanulmányommal két célom van. Először, megpróbálom tisztázni, hogyan festene a demokratikus politika republikánus szellemben kiigazított, de még mindig liberális elgondolása. Másodszor, megvizsgálom, hogy mi tartható és mi nem a republikánus kritikából. Ehhez először is összehasonlíthatóvá kell tenni a demokratikus politika klasszikus liberális elgondolását republikánus szellemű riválisával. Ezen fogom kezdeni. Jean-Jacques Rousseau az a klasszikus republikánus szerző, aki a legátgondoltabb elméleti modellt dolgozta ki a demokratikus döntéshozatal értelmezésére. Alább ezt próbálom összefoglalni és szembesíteni a demokratikus döntéshozatal klasszikus liberális modelljével, melyet elsőként Jeremy Bentham és tanítványa, James Mill fejtett ki. Azonban egyik modellt sem eredeti változatában adom vissza, hanem a klasszikusoktól eredeztethető megközelítés modern, javított változatát ismertetem (Rousseau, Bentham és az idősebbik Mill elgondolásáról lásd: Harrison 1994). Így például a Bentham–Mill-féle modell vázlata mentes lesz attól a feltevéstől, hogy a személyes előnyök és hátrányok kellemes és kellemetlen tudatállapotokban állnak, s hogy ezek az állapotok egyénről egyénre összemérhetők. A rousseau-i modellt pedig elválasztom a vélekedéstől, mely szerint az a nép, mely képviselőkre bízza a törvényhozást, ugyanúgy szolgaságra adja magát, mint az, amelyik tirannust emel maga fölé, s ezért a nép csakis akkor lehet szabad, ha ő maga ad törvényt magának.[7] Ugyanígy elejtem a rousseau-i vélekedést, mely szerint a szavazás a közjó megismerésére irányuló aktus, s a szavazattöbbség tárja föl az igazságot a közjó mibenlétéről (illetve a közjóra irányuló „általános akaratról"). A két elgondolás modern változatait *preferenciaösszegzőnek*, illetve *etikainak* nevezem.

Az itt vázolandó modellek nagyon elvont képet adnak a demokratikus politikáról. Nem szerepelnek bennük részletesen kidolgozott politikai intézmények vagy szervezett politikai csoportok. Csupán a politika egyéni résztvevőinek motivációjáról, választásaik tárgyáról és jellegéről, s a sok egyéni választásból összegződő eredmény mibenlétéről tesznek megállapításokat. A leegyszerűsítés megkönnyíti az érvelést, a bonyodalmak figyelembevételét pedig a jelen tanulmány céljai nem teszik szükségessé.

Még egy utolsó megjegyzés, mielőtt a tárgyra térnénk. Tanulmányom adottnak veszi az etikai individualizmus, a negatív szabadság és a mérsékelt készenlét tézisét, s ezekből kiindulva vizsgálja meg, hogyan értékelendő az erénytakarékosság tézise. Az etikai individualizmus és a negatív szabadság tézise alapvető jelentőségű morális elveket fogalmaz meg, míg a mérsékelt készenlét később lép be az elméletbe, amikor a morális alapkérdések már elrendeződtek. Az etikai individualizmus megáll úgy, ahogy fentebb összefoglaltuk; a negatív szabadság eszméje helyesbítésre szorul; a mérsékelt politikai készenlét gondolata igaz megállapításokon nyugszik, de a korai liberálisok elmulasztották összhangba hozni ezeket egy másik igaz megállapítással, mely szerint

[7] Arról, hogy Rousseau modern értelmezése elválasztható a közvetlen demokrácia tézisétől, lásd Spitz 1995.

a politikai részvétel az emberi élet kitüntetett értékei közé tartozik. Ezeket a részleteket azonban tanulmányom nem érinti. Alább az erénytakarékosság tézisére összpontosítom figyelmemet.

A PREFERENCIAÖSSZEGZŐ MODELL

A preferenciaösszegző modell a piac analógiájára írja le a demokratikus politikát. A szavazópolgár itt ahhoz hasonló szerepet tölt be, mint a piacon a fogyasztó: a politika útján elosztható javakból kíván részesedni. A kínálatot politikai programok képviselik, ezek közt választ a szavazó. Akárcsak a fogyasztói választásokat, a szavazók politikai választásait is az önérdek vezérli.[8] A polgárok aszerint rendezik sorba a felkínált programokat, hogy azok megvalósulásától mekkora hasznot remélnek önmaguk és közvetlen hozzátartozóik számára. Annak a programnak adnak elsőbbséget, amelyiktől a legnagyobb saját hasznot várják. Szavazataik nyilvánítják ki a keresletet, melyet a választójoggal rendelkező egyének összessége támaszt egy-egy program iránt.

A politikus a preferenciaösszegző modellben a piaci vállalkozóhoz hasonlatos. A különbség annyi, hogy ő nem pénzben kifejezhető bevételt igyekszik maximalizálni, hanem a választáson megszerezhető szavazatokat. Miként a vállalkozói nyereség, a besöpört szavazattömeg sem önmagában értékes, persze, hanem azért, amire használható. Ettől függ, hogy ki fogja betölteni a képviseleti tisztségeket. A modell nem feltételezi, hogy a politikusnak emelkedett céljai vannak a hivatalával. Megengedi, hogy csak személyes előnyök megszerzése kedvéért akarja a hatalmat (bármiben lássa a politikai pályából meríthető előnyt). Ez azonban a piac analógiájára elgondolt politikai rendszer szempontjából nem hátrány. Az önző politikus nem rosszabb, mint az önfeláldozó – feltéve, hogy képes racionális vállalkozóként cselekedni. Döntései – jól megalkotott rendszerben – az összesség legnagyobb hasznát fogják szolgálni, ahogy a piaci szereplők önérdek vezérelte választásai is a lehető legnagyobb közös haszonná összegződnek. Az egymással versengő politikusok közül az kerül ki győztesként, akinek programjától a legtöbb szavazópolgár reméli saját hasznának elérhető maximumát. A demokrácia jó működését a preferenciaösszegző modell szerint éppen az garantálja, hogy mindenki a saját hasznát nézve dönt, nem az, hogy mindenki fennkölt erényeket ragyogtat.

Miként a piac, e modell szerint a demokratikus politika is adottnak fogadja el a keresletet támasztó egyének preferenciáit. Nem értékeli, hanem – bármiben álljanak is – összeadja őket, és összegükhöz igazítja a közösségi döntéseket. A szavazás kimenetele kizárólag attól függ, hogy ténylegesen mire szavazott a többség; az eredmény érvényességét nem befolyásolja, hogy mire *kellett volna* szavaznia (valódi érdekeinek ismeretében vagy ettől független erkölcsi megfontolások alapján). Ezért a preferenciaösszegző modell a köz javát sem határozhatja meg más módon, mint azon javak összességeként,

[8] Mint a 3. és a 7. szakaszokban látni fogjuk, ez a megállapítás nem következik a preferenciaösszegző modell kiinduló feltevéseiből. Nem szükségszerű, hogy az egyéni preferenciákat kizárólag az önérdek határozza meg, A modell korai megfogalmazói azonban ezzel a feltevéssel éltek.

melyeket a választók preferenciáinak a szavazás útján összegzett sokasága kitüntet. Ettől megkülönböztethető, ezzel kritikailag szembeállítható közjót nem ismer és nem is ismerhet. A demokratikus politika rendeltetése e modell föltevései szerint az, hogy az állam útján létrehozható és megszerezhető javak lehetséges halmazaiból azt valósítsa meg, melyet a legtöbb választó előnyben részesít más jószágegyüttesekkel szemben. Minden más kívül esik a tartományán.[9]

Végezetül, a preferenciaösszegző modell elsődleges célja a magyarázat és a predikció. Kétféle adatból indul ki: a választók és a képviseleti tisztségre pályázók preferenciáiból egyfelől, s a választási rendszer alapvető szabályaiból másfelől. Ezek alapján jósolja meg, hogy ki lesz a győztes; hogy képes-e a rendszer biztosítani a választott vezetők viszonylag rendszeres cseréjét, és így tovább. De túl a magyarázaton és az előrejelzésen, a modell evaluatív kritériumokat is tartalmaz, s ezek fényében értékeli a képviseleti demokrácia működését. Azt állítja, hogy a legfőbb tisztségek választás és újraválasztás útján való betöltése a közjó lehetséges maximumát éri el.

A közjó azon javak halmazával azonos, melyeket az államot alkotó emberek összességének preferenciái kitüntetnek. S a képviseleti demokrácia az összesség preferenciáit valósítja meg, mert ebben a rendszerben azoknak van esélye hatalomra kerülni és a hatalmat megtartani, akiknek programját és kormányzó képességét a többség a legmagasabbra értékeli. Ám a választók többsége csak akkor képviseli az állam területén élők többségét, ha a választójog kellően általános. Ezért az elmélet egyik normatív következménye úgy szól, hogy a választójognak a lehető legszélesebbnek kell lennie.[10]

A preferenciaösszegző modell főbb állításai ismerősek; ezeket viszonylag röviden áttekinthettük. Az episztémikus modell részletesebb tárgyalást kíván.

EPISZTÉMIKUS MODELL: A VÁLASZTÓ FELELŐSSÉGE

Az episztémikus modell elveti a piac analógiáját. Nem okvetlenül utasítja el magát a piacot is, azaz nem szükségképpen kifogásolja, hogy a piac engedi az egyének számára, hogy önérdeküket kövessék, s hogy adottságként kezeli az egyéni preferenciákat. Ezt ott megengedhetőnek tarthatja, hisz a piacon mindenki önmaga számára választ. Ha vannak választások, melyeket jó dolog külön-külön meghoznunk – mégpedig úgy, hogy ki-ki saját magáról dönt –, akkor a piac intézménye erkölcsileg védhető. A kérdés csak az, hogy mit indokolt átengedni a piaci műveleteknek, s mit kell fenntartani más természetű együttműködési formák – így a demokratikus politika – számára. Minden-

[9] A preferenciaösszegző modell modern megfogalmazói általában ennél is messzebbre mennek. Kétségbe vonják, hogy beszélhetünk-e egyáltalán egyértelműen és konzisztens módon meghatározható közjóról demokratikus döntési rendszerekben (lásd Riker 1982). Itt azonban nem lesz szükségünk erre az erősebb tézisre. Azzal a kérdéssel sem kell foglalkoznunk, hogy lehetséges-e eljárás, mely az egyének preferenciáit a szavazástól függetlenül agregálja, s így kritériumot ad annak eldöntéséhez, hogy különböző szavazási rendszerek közül melyik közelíti meg pontosabban azt, amit közjónak nevezhetünk. Az episztémikus modellel való szembeállításhoz elegendő annyit megállapítani, hogy ha létezik közjó, az – a preferenciaösszegző modell feltevései közt – csupán az önérdeket kifejező egyéni preferenciák összege lehet.

[10] Bentham és James Mill egyik célja éppen az volt elméletükkel, hogy az általános választójog – korukban forradalminak számító – követeléséhez szolgáltassanak érveket.

esetre ott, ahol az egyének közösségi döntéseket hoznak, a piac analógiája véget ér – így az etikai modell. Amikor szavazásra kerül a sor, az egyén nem csupán önmaga számára választ. Választása az egész közösség számára szól. Ezért választóként nem egyszerűen azzal a kérdéssel kerül szembe, hogy melyik program a legjobb neki és a családjának. Arra a kérdésre kell választ keresnie, hogy melyik program a legjobb a közösség egésze szempontjából: melyiktől várható, hogy a közösség gazdaságilag sikeres, kulturálisan virágzó, társadalmilag igazságosabb lesz, és így tovább. Ez az etikai modell kiindulópontja.

Nevezzük az egyén *közösségi preferenciáinak* azt a rangsort, melybe a politikai döntéssel létrehozható helyzeteket a közösség szempontjából rendezi! Tegyük fel, hogy minden választó kialakítja a maga közösségi preferenciáit, s tegyük fel, hogy mindenki kizárólag a közösségi preferenciái alapján szavaz! Ez a feltételezés elvben beilleszthető volna a preferenciaösszegző modellbe, hiszen az közömbös az egyének preferenciáinak tartalma iránt. Ha ily módon a szavazók önmagukra irányuló preferenciái helyébe közösségi preferenciákat állítunk, a preferenciaösszegző modell azt fogja mondani, hogy a közjó a közösségi preferenciák – szavazás útján megállapított – összegével azonos. Más szóval: a köz java nem más, mint az, amit a többség a köz számára preferál. Az episztémikus modell következő megállapítása ezt a tézist utasítja el. Az ugyanis, hogy a köz számára mi a jó, nem csupán a közösséget alkotó egyének vágyaitól függ, hanem ténymegállapításoktól és értékítéletektől is, melyek e vágyakat értelmessé teszik. A közjó nem az, amit véletlenül közösen preferálunk, hanem megfordítva: *azt* indokolt közösen preferálnunk, ami a közjó. Ha úgy véljük, Magyarország számára kedvező – kiegyenlítetté teszi a társadalom területi, foglalkozási és jövedelmi megoszlását, miközben nem hátráltatja a gazdaság növekedését a törpebirtokok állami támogatása –, akkor okunk van preferálni a mezőgazdaságba s azon belül a kicsiny egységekbe irányuló újraelosztást. Ha azonban vélekedéseink tévesek, akkor preferenciánkat felül kell vizsgálnunk. Ezért nevezem ezt a modellt episztémikusnak.

Természetesen nemcsak a közösségi preferenciák függenek vélekedések sokaságától, hanem azok a preferenciák is, melyek az egyén önmagát érintő választásait vezérlik. Ezek is érzékenyek mögöttes vélekedéseink igaz vagy hamis voltára. Piaci választásaink során sem az a célunk, hogy olyan jószágegyüttest szerezzünk be, melyről (esetleg tévesen) *azt hisszük,* hogy értékesebb a számunkra, mint az alternatívái. Azt a jószágegyüttest szeretnénk beszerezni, amelyik *valóban* a legértékesebb. Nem mindegy a számunkra, hogy tájékozott preferenciák alapján választunk-e, vagy tudatlanul, esetleg egyenesen félrevezetve.

Preferenciáink tehát nem nyers adottságok; sem azok nem ilyenek, melyek akkor vezetnek minket, amikor a közösség számára választunk, sem azok, melyek az önmagunk számára hozott választásokat vezérlik. De már láttuk, hogy a kétféle választás között van egy lényeges különbség. Amikor önmagunk számára választunk, csak magunk miatt – és ezért csakis önmagunk előtt – viselünk felelősséget a döntés helyességéért. Mások bírálhatják a választásainkat, rámutathatnak, hogy okosabb lett volna mást választanunk – de nem neheztelhetnek ránk, erkölcsi kifogással nem illethetnek, ha hibázunk. Ha azonban mások számára – a politikai döntések esetében az egész kö-

zösség számára – választunk, akkor döntésünk morális megítélés alá esik. Felelősek vagyunk azért, hogy azt preferáljuk a köz számára, amit preferálnunk helyes. Ez az episztémikus modell harmadik megállapítása.

Igaz, bár választásunk egyfelől másokat is érint, ezt másfelől ellensúlyozni látszik az a körülmény, hogy nem egyedül választunk, hanem másokkal együtt. Jól berendezett liberális államban a csak önmagunkat érintő döntésekbe mások (általában) nem avatkozhatnak be. Ezért a felelősség is teljes egészében minket magunkat terhel. Közösségi választások esetében ez csak kivételes esetben lehet így. Képzeljük el, hogy az utolsó választó szavazatának leadása előtt a szavazatok pontosan kiegyenlítik egymást. Akkor az utolsó választó szavazata döntő szavazat. Olyan, mintha egyedül ő szavazna, senki más.

Csakhogy annak valószínűsége, hogy a többiek szavazatai egyenlően oszoljanak meg, fordított arányban áll a választó közösség nagyságával, és meredeken csökken. Ugyanilyen arányban csökken a szavazó személyes felelőssége is a közösségi döntésért. Azt gondolhatnánk ezért: ha kellően kicsi egy-egy polgár szavazatának súlya, akkor nem is kell törődnie azzal, hogy a szavazat megfeleljen a közjónak: következményei úgyis elhanyagolhatók. Olyan közösségi preferencia alapján szavazunk, amilyen nekünk tetszik – sőt, szavazhatunk önzésből vagy teljesen önkényesen is.

Ám ez nem következik abból, hogy szavazatunk aligha lesz döntő szavazat. Tegyük fel, a közösségi preferenciáinkat megalapozó ismeretek beszerzése és feldolgozása semmibe nem kerül: minden pillanatban tökéletesen tájékozottak vagyunk, anélkül, hogy időt, pénzt, fáradságot fordítanánk a tájékozódásra. Ha így volna, akkor abban az esetben is a lehető legmegbízhatóbb tényállításokhoz és értékítéletekhez kell igazítanunk a szavazatunkat, ha közben tudjuk, hogy ez szinte biztosan nem lesz ügydöntő szavazat. Hisz mégiscsak *lehet* az.

Valójában persze a tájékozódás költséges dolog, s ezért nem várható el, hogy a legmegbízhatóbb tudás birtokában szavazzunk. Megengedhető, hogy takarékoskodjunk az információgyűjtésre és -feldolgozásra fordított erőforrásokkal. Nem kell a pártprogramok minden részletének utánanéznünk. Elegendő, ha egyszerű, jól felismerhető szimbólumok alapján választjuk ki a nekünk megfelelő pártot. Hívő keresztények vagyunk: keresztény pártra szavazunk. Evilági humanisták vagyunk: liberális pártnak adjuk a szavazatunkat. Számíthatunk rá, hogy választott pártunk az ügyek elég nagy részében azt a politikát (vagy az ahhoz legközelebb állót) fogja képviselni, melyet helyeselnénk, ha minden részletkérdéssel tüzetesen megismerkednénk. Csak akkor kell ennél több figyelmet szentelnünk a politikai tájékozódásnak, ha választott pártunk elkezd feltűnően „rosszul viselkedni". Ennyi következik abból, hogy a választások kimeneteléért viselt személyes felelősség megoszlik a polgárok milliói között. Az nem következik belőle, hogy szavazáskor aggodalmaskodás nélkül félretehetnénk azt, amit jó lelkiismerettel igaznak tartunk a pártok várható politikai viselkedéséről.

De valóban szükség van-e arra, hogy a szavazók a közösség többi tagja szempontjából (is) értékeljék a felkínált alternatívákat? Miért ne volna lehetséges, hogy mindenki csakis a maga (és családja) javára figyelve válasszon, s a sok önérdekkövető választás eredménye mégis a közjót adja ki, ahogyan az a jól szabályozott piacon történik? Több okunk is van rá, hogy ezt a feltételezést elutasítsuk. Az elsőre maga a preferenciaösszeg-

ző elmélet hívja föl a figyelmet. Az önérdekkövető választások csak akkor eredményezhetik az összesség lehető legnagyobb javát, ha senki nem háríthatja át döntése költségeit másokra. Ha a piac nem képes megfizettetni a termelés okozta környezeti kárt a termelővel, akkor az előállított javak mennyisége s az előnyök és hátrányok megoszlása nem lesz optimális. Ugyanígy elmarad az optimálistól az úgynevezett közjavak létrehozása, azoké tehát, melyek felhasználásából nem lehet kizárni azt, aki nem fizet érte.

Másodszor, vannak előnyök és hátrányok, melyek nem redukálhatók egyéni döntések halmazaira: ezeket személytelen hatások magyarázzák, a családi helyzet nemzedékek közti áthagyományozódása vagy a biológiai öröklés véletlenjei. Az efféle személytelen hatások olyan mértékű különbséget eredményezhetnek az egyének induló helyzetében, ami döntő módon eltorzítja a piac értékítéleteit. (Gondoljunk csak arra, hogyan versenyeznek a munkahelyekért az egészséges emberekkel mozgáskorlátozott társaik.)

Harmadszor, a közösségi választások nemcsak azt döntik el, hogy a lehetséges programok közül melyik valósul meg, s hogy ezáltal kinek a preferenciái teljesülnek. A preferenciák az időben nem maradnak változatlanok, és változásuk nem érzéketlen az iránt, hogy a versengő politikai programok közül melyik valósul meg. Vannak stabil preferenciák, melyek csak hosszú távon változnak; az ilyen preferenciák érzéketlenek a rövid lejáratú célok közti választásra. Vannak azonban politikai célok, melyek hatásai elég hosszú távúak ahhoz, hogy kivitelezésük még a lassan változó preferenciákat se hagyja érintetlenül. Amikor a szavazó ilyen célok közt választ, nemcsak abban a kérdésben kell állást foglalnia, hogy mi elégítené ki legjobban a többség – adottnak tekinthető – preferenciáit. Az igazi kérdés az lesz, hogy milyen irányban változzanak (változzanak-e egyáltalán) ezek a preferenciák. Tegyük fel, előre látható, hogy ha Magyarország csatlakozik az Európai Unióhoz, a következő nemzedékek egyetemet végző tagjai körében mindinkább az lesz a norma, hogy életük számottevő részét külföldön töltik el. Ha ez így van, akkor a csatlakozás mellett vagy ellen szavazva egyebek közt arról is döntünk, hogy alakuljon-e át a magyar állampolgárok jelentős hányadának a viszonya hazájához, vagy maradjon változatlan. Tegyük fel, valaki a változás ellen szavaz. Mit véd a szavazatával? Saját személyes érdekét biztosan nem: ami halála után 50–100 évvel történik, az ő helyzetén nem változtat. Akkor talán a távoli utódok érdekét? Ez attól függ, mit értünk a még meg sem születetett emberek érdekén. Ha azt értjük rajta, amit *ténylegesen* kívánni fognak, akkor a kérdésre nemmel kell válaszolnunk. Hisz emberünk épp azért szavaz a kívülmaradásra, mert arra számít, hogy amennyiben a csatlakozás ügye győz, a jövendő nemzedékek előnyben fogják részesíteni a világpolgári mozgékonyságot a helyhez kötöttséggel szemben – éppen ezt szeretné megelőzni. Döntésének célja nem az, hogy a jövendő nemzedékek előre látható preferenciáit legjobban szolgáló viszonyok jöjjenek létre, hanem az, hogy a jövendő nemzedékek körében az a preferencia legyen a norma, melyet *helyesel.*

Negyedszer, az olyan nagyszabású döntések, mint az EU-hoz való csatlakozás vagy a kívülmaradás nemcsak a születendő emberek preferenciáira lesznek hatással, hanem arra is, hogy ki fog megszületni. Temérdek körülményt változtatnak meg ugyanis, melyek befolyásolják, hogy ki kivel lép párkapcsolatba, és mikor. Ha Magyarország belép

az EU-ba, nem ugyanazok az utódok jönnek világra, mint akik akkor népesítenék be hazánkat, ha a csatlakozás elmaradna. Nem mondhatjuk tehát, hogy ugyanazoknak az embereknek jobb (vagy rosszabb) életük lesz 50–100 év múlva, ha a csatlakozásra sor kerül (vagy ha nem). Csak azt mondhatjuk, hogy jobb (vagy rosszabb) sorsú nemzedékek jönnek a világra (erre a körülményre Derek Parfit hívta föl a figyelmet, lásd Parfit 1984: 351).

Egyszóval, még ha föltesszük is, hogy a piac adottságként kezelheti a választók preferenciáit, a politika semmiképp nem fogadhatja el őket puszta adottságnak. Ha így van, akkor a választásnak az episztémikus modell szerint egészen más a tárgya, mint a preferenciaösszegző modell szerint. Az utóbbiban a szavazatok preferenciákat nyilvánítanak ki. Az előbbiben azt kell kifejezésre juttatniuk, hogy a szavazó szerint valójában mi a közjó. A preferencia kinyilvánítása nem kötelezi el a szavazót amellett, hogy mindenkinek ugyanazt kell előnyben részesítenie, amit ő sorol előre. A közjóra vonatkozó állásfoglalás ezzel szemben azt adja a többiek tudtára, hogy mi az, amit mindenkinek helyeselnie kellene. Bár a kinyilvánított preferenciák közelíthetnek egymáshoz, szembesítésük nem követeli meg, hogy valóban konvergáljanak. A közjóra vonatkozó állásfoglalás azonban magában foglalja a konvergencia követelését. A preferenciaösszegző modell célja az, hogy tisztességes kompromisszumot valósítson meg a versengő érdekek között. Az episztémikus modell célja nem a kompromisszum, hanem a konszenzus. Ez a modell negyedik megkülönböztető állítása.

Végezetül, az episztémikus modellben a demokratikus szavazás funkcióihoz nem tartozik hozzá, hogy az egyéni preferenciák sokaságából mintegy összegezze a közjót. Ha a választók az episztémikus modell elvárásainak megfelelően szavaznak, akkor a választási győztes programját nem az jellemzi, hogy a legtöbb szavazó személyes preferenciáit maximalizálja, hanem az, hogy a legtöbb szavazó tekinti a közjó maximális megközelítésének. A közjóban való egyetértés nem azonos a közjó összeadás-kivonás útján való meghatározásával.

EPISZTÉMIKUS MODELL: AZ ÖNMAGUNKRA IRÁNYULÓ ÉS A KÖZÖSSÉGRE IRÁNYULÓ PREFERENCIÁK VISZONYA

Arra jutottunk, hogy az episztémikus modell szerint a szavazópolgár nem állhat meg a felkínált alternatívák saját érdekei szerinti rangsorolásánál; a közösség érdekei szerint is rangsorolnia kell őket. De még nem vizsgáltuk meg, hogyan kell a két rangsort egymásra vonatkoztatni a választás során.

A preferenciaösszegző modell a következő megoldást sugallná. A választók nemcsak külön-külön rendezik el önmagukra irányuló s a közösségre irányuló preferenciáikat, hanem a két rangsort egymáshoz képest is rendezik. Ez lehetővé teszi számukra, hogy esetről esetre eldöntsék, mit értékelnek többre: azt az alternatívát, melyet önmaguk szempontjából tartanának a legjobbnak, vagy azt, amelyiket a közösség szempontjából részesítenének előnyben. Ha közösségi preferenciájuk teljesülésének tulajdonítanak nagyobb értéket, akkor személyes előnyeik feláldozására célszerű szavazniuk.

Ha viszont az önmagukra irányuló preferencia teljesülését sorolják előbbre, akkor arra célszerű szavazniuk, hogy a politika a közösségi preferenciájukat áldozza fel.

Az episztémikus modell ezt a megoldást elveti. Nem tehet mást, hisz kiinduló feltételezései szerint a szavazó morális felelősséget visel azért, hogy választása a közjót mozdítsa elő, s az, hogy mi a közjó, nem az ő preferenciájának függvénye. E két megállapítás együttesen maga után vonja azt a negatív következményt, mely szerint a preferenciaösszegző modell megoldása hibás. De milyen pozitív következmény származik belőle?

Önként kínálkozik a vélekedés: az episztémikus modell azt kívánja a választótól, hogy szigorú elsőbbséget adjon a közjónak személyes érdekével szemben. Személyes érdekét csak akkor mérlegelje, ha a szóba jövő alternatívák a közjó szempontjából egyformán előnyösek vagy egyformán hátrányosak. Ez a konzekvencia azonban nem foglaltatik benne az episztémikus modellben. Csak akkor következnék belőle, ha a modell olyan tartalmi erkölccsel párosulna, mely a morális követeléseket minden helyzetben fölébe helyezi a nem morális indítékoknak, s így soha, semmilyen körülmények közt nem ismeri el, hogy a cselekvőnek méltányolható indoka lehetne az erkölcsi normától eltérő magatartásra. Erkölcsi rigorózusságnak nevezik ezt az álláspontot. Nem szükséges azonban, hogy aki a demokratikus politika episztémikus modelljét elfogadja, az mindjárt az erkölcsi rigorózusság álláspontjára helyezkedjék.

Amikor az episztémikus modellt értékelni igyekszünk, célszerű a legelfogadhatóbb változatából kiindulnunk. Ezért alább adottnak tekintem, hogy az erkölcsi követeléseknek csak egy része zárja ki a betartásukkal járó személyes veszteségek figyelembevételét (nincs az a személyes hátrány, aminek a veszélye igazolhatná, hogy megöljünk egy ártatlan, senkit nem fenyegető embert); az erkölcsi követelések másik része esetében viszont már lehetségesek nyomós indokok, melyek fölmentenek az elvárt cselekedet végrehajtása alól (van olyan anyagi hátrány, melyet már senki nem köteles vállalni azért, hogy segítsen egy rászorulón).[11] Ugyanakkor abból indulok ki, hogy a lehetséges mentő indokok értékelése nem erkölcsön kívüli kérdés: az erkölcs megfontolásai maguk jelölik ki a személyes veszteségek körét, melyekre a cselekvő joggal hivatkozik a várttól eltérő magatartás védelmére.

Tegyük fel, hogy két ember helyzete minden tekintetben azonos. Mégis, egyikük lelkiismeretesen jegyet kezel, valahányszor buszra száll, míg a másik csak akkor kezeli a jegyét, ha ellenőr tűnik föl a közelében. Semmi kétség, a másokon való élősködés erkölcsi tilalma fontosabb az előbbi, mint az utóbbi számára. De most tegyük fel: az előbbinek annyira fontos a tilalom, hogy soha nem potyáznék a buszon, míg az utóbbinak oly kevéssé fontos, hogy csak a lebukás veszélye tartja vissza a potyázástól. Nem mondanánk, hogy ha így van, akkor az egyik jól teszi, hogy mindig kezeli a jegyét, a másik pedig azt teszi jól, hogy csak szükség esetén kezel jegyet. Ez azt jelentené, hogy az erkölcs előírásainak semmiféle normatív jelentőséget nem tulajdonítunk. Ahhoz, hogy a

[11] A legkövetkezetesebb utilitaristák is azt tartják, hogy senki nem köteles utolsó falat kenyerét átengedni, hogy a másik embert megmentse az éhezéstől; az elvárható – és egyben kötelező – áldozat maximuma az a pont, ahol a két ember jóléte egyenlővé válik.

potyautas magatartására felmentést adhassunk, olyan indokokat kell találnunk a normaszegésre, melyeket az erkölcs is méltányol és elégségesnek ismer el.

Ha az episztémikus modellel összhangban elfogadjuk, hogy a választó erkölcsi természetű döntést hoz, amikor szavaz, s hogy felelős a szavazatáért, akkor a fenti megállapítás a választói magatartásra nézve is igaz lesz. Tegyük fel, hogy a választás központi vitakérdése arról szól, hogy legyen-e tandíjmentes a felsőoktatás. S tegyük fel, hogy a közösség nincs abban a helyzetben, hogy a felsőoktatás költségeit teljes egészükben adókból fedezze. Végül képzeljünk magunk elé egy sokgyermekes, szegény házaspárt, akik esetleg belátják, hogy a közösség szempontjából jobb volna az ingyenesség eltörlése. De azt is tudják, hogy ha ez bekövetkezik, gyermekeiket nem tudják egyetemre küldeni. Ennek a párnak alighanem méltányolható oka van arra, hogy a tandíjmentesség fenntartására szavazzon. Viszont azok a nagycsaládos szülők, akik gyermekeikkel együtt tisztes jómódban élnek és a tandíj bevezetése után is tisztes jómódban fognak élni, az episztémikus modell szerint helytelenül járnak el, ha ismerik a tandíjmentesség közösségi hátrányait, és mégis a fennálló helyzet konzerválására szavaznak.

Összefoglalva, az episztémikus modell a következő elvárást fogalmazza meg a választópolgárral szemben: a közösségi és a személyes preferenciák konfliktusában azon az alapon döntse el, minek ad elsőbbséget, hogy a közjóról alkotott igaz felfogás milyen természetű és súlyú személyes érdekeket fogad el méltányolható indoknak a közösségi preferencia háttérbe szorítására. Arról az egyénről mondhatjuk el, hogy választóként eleget tesz a honpolgári erény követelésének, aki kész a közjó erkölcsi kívánalmainak és a teljesülésükből származó személyes veszteségeknek a mérlegelésétől függővé tenni, hogy mikor adhat s mikor nem adhat elsőbbséget személyes érdekének. Ennél több nem várható el.

EPISZTÉMIKUS MODELL: NYILVÁNOS VITA ÉS SZAVAZÁS

Korábban azt írtam, hogy a közjóra vonatkozó álláspontunk kinyilvánítása magában foglalja az igényt, hogy mások ugyanerre az álláspontra helyezkedjenek. Ha valóban létrejön az egyetértés, akkor egyhangú szavazattal fognak dönteni. A szavazatok egybeesése azonban csupán regisztrálja, de nem teremti az álláspontok azonosságát. A közeledés más utakon, előzetesen megy végbe. Sokféle oka lehet: hasonulás a többségi véleményhez, manipuláció, divatkövetés, az életmódok konvergenciája, és így tovább. Az episztémikus modell azonban a lehetséges okok közül kitüntet egyet, a racionális vitát. Nem éri be azzal, hogy a konszenzus a helyes álláspont felé konvergáljon. Annak is jelentőséget tulajdonít, hogy milyen eljárásban jön létre. Akkor és csakis akkor helyesli a procedúrát, ha mindenkinek módja van a közmegegyezéssel szembeni ellenvetéseinek nyilvános megfogalmazására, döntés előtt és döntés után egyaránt.

Egyszóval, az episztémikus modell különleges helyet biztosít a *nyilvános vitának*.[12]

[12] Ez a megállapítás ellentmond annak, ahogyan a modell őse, Rousseau a demokratikus döntéshozatalról gondolkodott. Rousseau azt tartotta, hogy a többségi szavazat megmutatja, melyik álláspont képviseli valójában a közjót – de csak akkor,

Egyebek közt ez az, ami az emberek sokaságát *politikai közösséggé* teszi. Akik egymást partnernek tekintik a közügyekről folytatott vitában, abból indulnak ki, hogy valamennyien a helyes elvek keresésére irányuló, közös erkölcsi vállalkozás részesei. Bár nem okvetlenül értenek egyet abban, hogy melyek a társadalom berendezkedésének helyeselhető elvei, s hogy milyen célokat érdemes társadalmuknak követnie, abban okvetlenül egyetértenek, hogy vitatott nézeteikért s azok gyakorlati következményeiért helyt kell állniuk egymás előtt, azaz igazolással tartoznak egymásnak. Nézeteltérésük mélyen megoszthatja, ellenséges táborokba taszíthatja őket. Az igazolási kötelezettség vállalása mégis közösséget teremt közöttük. És megfordítva, felmondja a közösséget a más nézeten lévőkkel, aki úgy viselkedik velük szemben, mintha nem tartoznék nekik igazolással. Nem lehetséges politikai közösség két embercsoport között, ha akár egymással szemben kölcsönösen, akár az egyik csoport tagjai a másik csoport tagjaival szemben egyoldalúan megtagadják az igazolási kötelezettséget. (Arról, hogy a demokrácia republikánus felfogása kitüntetett jelentőséget tulajdonít a nyilvános vita gyakorlatának, lásd Pettit 1997: 187–190. A nyilvános vitát a demokrácia normatív értelmezésének középpontjába állító „deliberatív demokrácia" elméletéről lásd Macedo 1999).

Ha a nyilvános vitának ilyen meghatározó szerepe van a demokratikus politika episztémikus modelljében, marad-e akkor érdemi feladat a szavazás számára? A kérdés nem retorikai. A preferenciaösszegző modellben azért kell szavazni, s az érvényes döntést azért nem lehet egyhangú egyetértéshez kötni, mert a politikai úton elosztható erőforrások szűkösek, a versengő alternatívák nem valósíthatók meg egyszerre. Nincs lehetőség arra, hogy minden ember minden politikai célját megvalósítsa, s így nem akarhatja mindenki ugyanazt a megoldást. Az episztémikus modell viszont nem elosztási feladat megoldásaként értelmezi a szavazást. Az igazság nem olyan jószág, melynek birtokbavétele megfosztaná a többi embert a hozzáférés lehetőségétől. Ha az egyik ember felismerte, azzal nem csökken (inkább növekszik) a többiek esélye, hogy ők is részesedjenek belőle. Tetszőleges számú ember egyidejűleg birtokolhatja; tetszőleges számú ember egyetérthet abban, hogy az együttélés valamely elvi problémájának mi a helyes megoldása. S épp ez a cél: az egyetértés megközelítése.

Így az a benyomás keletkezik, hogy az episztémikus modellben csak azért van szükség a szavazásra, mert időről időre meg kell állapítani, létrejött-e már az óhajtott nézetazonosság. Ha vannak ellenszavazatok, a vitát tovább kell folytatni: minden egyes szavazót vétójognak kell megilletnie. Érvényes döntés addig nem születik, amíg teljes egyetértésben el nem fogadtak egyet a versengő álláspont közül.

De ez feltételezné, hogy a döntés előtti nyilvános vita korlátlan ideig folytatódhat, s hogy a szükséges információk összegyűjtése semmibe sem kerül. Ezek azonban annyira valószerűtlen föltevések, hogy az episztémikus modell elfogadható értelmezése semmi szín alatt nem hagyatkozhat rájuk. Ha viszont abból indulunk ki, hogy a ren-

---

ha a szavazást *nem* előzheti meg nyilvános vita a polgárok között. Ezt a furcsa gondolatot az magyarázta, hogy Rousseau szerint a vitás ügyekről folytatott kommunikáció lehetővé teszi, hogy a szavazók egy része összebeszéljen, vagy kifejezetten félrevezesse a többieket. Ugyanakkor Rousseau szükségesnek tartotta, hogy a polgárok kellőképpen tájékozott szavazatokat adjanak le, viszont semmit nem mondott arról, hogyan juthatnak a nélkülözhetetlen ismeretek birtokába, ha „nem közlekednek egymással" (Rousseau 1978: 493).

delkezésre álló idő és információ korlátozott, akkor óhatatlanul feltételezni kell, hogy a közösségi döntések legtöbbször nézeteltérések közepette születnek. A vitában álló felek érvei nem elégségesek ahhoz, hogy a másik oldalt álláspontjának feladására kényszerítsék. Mindenki a lehető legnagyobb figyelemmel meghallgathatja és mérlegre teheti a nézeteivel szemben felhozott ellenvetéseket, és mégis jóhiszeműen gondolhatja, hogy nincs oka álláspontot változtatni (Rawls 1993: 54–58). Ilyen körülmények közt elkerülhetetlen, hogy időről időre a közösség egy része döntsön az egész közösség nevében.[13] Ez az egyik oka annak, hogy az episztémikus modellben is szavazni kell.

Egy másik ok a következő. Minden közösség időről időre olyan javak közt kénytelen választani, melyek értékes volta külön-külön jól megindokolható ugyan, rangsorolásuk azonban nem. Észszerű indokokat tudunk felhozni amellett, hogy színházba járni jó dolog, és amellett is, hogy a testkultúra a javunkra válik. De ha választani kell a kettő között, nem biztos, hogy amellett is érvelni tudunk, hogy miért járjunk *inkább* színházba, mint sportcsarnokba (vagy megfordítva). Pontosabban: nem biztos, hogy olyan érveket sikerül találnunk, melyek függetlenek az emberek személyes adottságaitól. Az egyik ember inkább a színielőadásban leli örömét, a másik inkább a testedzésben, az egyik inkább a színház befogadásához szükséges készségekkel rendelkezik, a másik inkább testiekkel, és így tovább. Ilyen esetekben az episztémikus modell nem kívánja meg, hogy akár ideális körülmények közt is mindenki egyformán szavazzon. Tegyük fel, az önkormányzatnak annyi pénze van, hogy vagy egy sportcsarnokot épít, vagy egy kultúrházat. Egyik preferencia sem nyers, indokolhatatlan preferencia. De a köztük való választást nem lehet kielégítően megindokolni: az végső soron akaratnyilvánítás marad. A két lehetőség közt annak kell döntenie, hogy melyiket preferálják többen. A demokratikus közösségek sajátos, egymással össze nem cserélhető arculatát részben épp az adja, hogy történetük során milyen döntéseket hoztak egyaránt értékes, de egyszerre meg nem valósítható alternatívák között, s hogy ezek a döntések hogyan halmozódtak föl, hogyan szabtak irányt a közösségben zajló változásoknak.

Végezetül, az episztémikus modellben azért is szükség van szavazásra, mert – mint az előző szakasz vége felé láttuk – a közjó nem minden esetben kívánja meg, hogy az emberek félretegyék személyes érdekeiket. Még ha a választók egyetértenek is abban, hogy milyen döntés felelne meg a közjónak, méltányolható indokaik lehetnek a közjó által kitüntetett alternatíva elleni szavazásra. Így az érdekek megoszlása az episztémikus modellben is szavazatmegoszlást eredményezhet, méghozzá abban az esetben is, amikor a közjót illetően amúgy teljes a konszenzus – feltéve, hogy a közjó ellen leadott szavazat méltányolható ellenérdeken alapul. Ilyen esetekben a szavazás azt mutatja meg, hogy az, amit a köz javának fogadnak el, megvalósítható-e olyan áldozatok nélkül, melyek vállalása dicséretes, azonban nem várható el.[14]

---

[13] Az egyhangú egyetértés keresésének költségeiről lásd Buchanan–Tullock 1962. Bár Buchanan és Tullock a preferenciaösszegző modellel dolgoznak, a két modell között nincs olyan különbség, mely kizárná, hogy megállapításaikat az episztémikus modellre is kiterjesszük.

[14] Mivel az, hogy mi számít méltányolható ellenérdeknek, ugyanúgy vitatható lehet, mint az, hogy mi a közjó, ezért a vita idő- és erőforrás-igényességével kapcsolatos megfontolások ezen a ponton újra visszatérnek: gyakran erről a kérdésről is autoritatív döntésnek kell születnie.

A következő lépésben azt kellene szemügyre vennünk, hogy milyen elvárásokat fogalmaz meg az episztémikus modell a politikai vezetőkkel szemben, s milyen szerepet tulajdonít a periodikus választások gyakorlatának abban, hogy a vezetők magatartása összhangban legyen az elvárásokkal. Ezt a kérdést azonban nem vizsgálom. Már minden belátás rendelkezésünkre áll, amire szükségünk van a liberalizmus republikánus szellemű „kiigazítására" tett javaslat megtárgyalásához. Az episztémikus modell további részletezése nem adna új kritikai szempontokat, csupán bonyolultabbá tenné a képet. Így hát egyenesen áttérek a modellek egybevetésére.

A KÉT MODELL VISZONYÁRÓL

Az episztémikus modell mindenekelőtt a preferenciaösszegző modell értékelési kritériumának hiányosságaira mutat rá. Legfőbb normatív megállapítása szerint nem elegendő abból a szempontból értékelni a demokratikus választást, hogy milyen hatékonysággal elégít ki tetszőleges (egyéni) preferenciasokaságokat. A közjó nem egyszerűen abban áll, amit a többség *ténylegesen* kíván, hanem abban, amit a többségnek *indokolt* kívánnia.

Az episztémikus modell ugyanakkor azt is megmutatja: az emberek valóságos motivációja nem teszi lehetetlenné, hogy a demokratikus döntéshozatal az így értelmezett közjót valósítsa meg. Három lényeges leíró megállapítást tesz a választók motivációjáról, melyek túlmennek a preferenciaösszegző modell eredeti feltételezésein. Először, az egyének – a politikában legalábbis – nem kizárólag önmagukra (és családjukra) vonatkozó preferenciák alapján választanak a felkínált lehetőségek közül; döntéseiket a tágabb közösségre vonatkozó preferenciák is befolyásolják. Másodszor, a preferenciák a politikai folyamat szempontjából nem külső adottságok, hanem alakítható, belső változók. Harmadszor, a preferenciák többsége függ a világra vonatkozó vélekedésektől és értékítéletektől, és részben ezek változásaira reagálva módosul; és a vélekedések és értékítéletek változásának bár nem egyedüli, de kitüntetett oka a *racionális vita.*

A preferenciaösszegző modell, ahogy a 2. szakaszban összefoglaltuk, a demokratikus *választás* modellje, a választást *megelőző* folyamatok kívül esnek az érdeklődési körén. Amikor szavazásra sor kerül, a preferenciák természetesen már rögzültek, és erősorrendjük is adva van. Ezért az episztémikus modell sajátos feltételezései közül csak az első (az önérdek kizárólagos motiváló szerepének elvetése) vonatkozik közvetlenül arra, amit a preferenciaösszegző modell – sztenderd változatában, ha nem is logikai szükségszerűséggel – feltételez. A másik két feltételezés a vizsgálódás körének kiterjesztését vonja maga után. Arra hívja föl a figyelmet, hogy reménytelenül elszegényíti a demokratikus politikáról alkotott képünket, ha a szavazói döntés elemzésére szorítkozunk, s nem vizsgáljuk azokat a folyamatokat, melyek során a döntést vezérlő preferenciák kialakulnak.

Ezek lényeges észrevételek. A magam részéről fontosnak tartom, hogy olyan képet alkossunk a demokratikus politikáról, mely számot ad a preferenciák formálásának, sorrendjük meghatározásának politikai folyamatairól. A továbbiakban még többet is mondok erről. Előbb azonban szeretnék rámutatni az episztémikus modell egy

alapvető fogyatékosságára is. Az imént azt írtam, hogy az episztémikus modell megmutatja, miért nem zárja ki az emberek valóságos motivációja, hogy a demokratikus döntéshozatal az etikailag értelmezett közjót valósítsa meg. Ahhoz azonban, hogy a preferenciaösszegző modell versenytársa lehessen, ennél többet kellene megmutatnia. A preferenciaösszegző modellről azt mondtuk, hogy elsődlegesen magyarázó-előrejelző természetű. Igaz, tartalmaz értékelési kritériumokat (azt a választást minősíti a legjobbnak, mely a legtöbb szavazó preferenciáit maximalizálja), s ezek fényében normatív ítéletet mond a képviseleti demokrácia működéséről. De nem várja el a politikai folyamat szereplőitől, hogy döntéseik során ezekhez az értékítéletekhez igazodjanak. Azt állítja, hogy *bármit* preferáljanak a választók, a demokratikus választási rendszer azt a pártot (vagy politikust) segíti hatalomra, melynek (akinek) a programja a legtöbb szavazó preferenciáit maximalizálja. Ezért közömbös lehet az iránt, hogy mi a preferenciák tartalma.

Az episztémikus modell nem éri be ilyen gyönge – merőben hatékonysági – értékelési kritériummal. Ez egyfelől erénye. Másfelől azonban súlyos bizonyítási terhet hárít reá. Mivel a demokratikus szavazás eredménye e modell szerint nem okvetlenül esik egybe a közjóval, s mivel az, hogy mennyire közelíti meg a közjót, függ a szavazás pillanatában adott preferenciáktól, ezért nem fogadhat el akármilyen preferenciákat a közösségi választás inputjaként. Más szóval, normatív megkötéseknek kell alárendelnie a választói preferenciákat. Azt mondja például: elvárható, hogy a szavazók a jó lelkiismerettel igaznak tartható vélekedésekhez igazítsák közösségi preferenciáikat. Vagy ezt: elvárható, hogy a közösségi és személyes preferenciák konfliktusában azon az alapon döntsenek, hogy erkölcsileg méltányolható indokuk van-e személyes preferenciájuk előre sorolására. A közösségi választás attól függően értékelhető jónak, hogy elég sok szavazó választ-e erényesen.

Az episztémikus modell csak akkor kelhet versenyre a preferenciaösszegző modellel, ha bizonyítani képes, hogy a választók motivációja és az intézményi szabályok közti összjáték tipikus esetben ténylegesen erényes választást eredményez. A modell itt vázolt összefoglalása erre vonatkozóan semmit nem tartalmaz, s az összefoglalás – úgy gondolom – korrekt. Vagy tudomásul vesszük, hogy a honpolgári erény emlegetésének csupán buzdító, felszólító szerepe van az episztémikus modellben, vagy pótolni kell a hiányosságot.

Ezeknek a megállapításoknak a birtokában most már rátérhetünk voltaképpeni kérdésünkre: végrehajtható-e a magyar republikánusok programja, megvalósítható-e a liberalizmus republikánus szellemű „kiigazítása"?

A LIBERALIZMUS ÉS AZ EPISZTÉMIKUS MODELL LEÍRÓ FÖLTEVÉSEI

Ha a liberális elmélet alapvető tézisei összeegyeztethetetlenek az episztémikus modell sajátos leíró feltételezéseivel, akkor a „kiigazítás" programja eleve kudarcra van ítélve: választani kell a liberalizmus és a demokratikus politika episztémikus modellje között.

Ezért első lépésben azt kell megvizsgálnunk, hogy megfér-e a liberalizmus ezekkel a feltételezésekkel.

Kezdjük azon a tézisen, mely szerint az egyének – a politikában legalábbis – nem kizárólag önmagukra (és családjukra) vonatkozó preferenciák alapján választanak. Semmi kétség, a demokrácia preferenciaösszegző modelljének atyja, Jeremy Bentham úgy vélte, hogy az embereket szinte kizárólag önző indítékok vezérlik (lásd Nagel 1991: 55). Tény az is, hogy a modell modern újrafogalmazói közül számosan osztják Bentham feltételezését.[15] S az is jól ismert, hogy a liberalizmus kritikusai hajlamosak azonosítani a liberális elméletet a *homo oeconomicus* hipotézisével (lásd MacIntyre 1981; Habermas 1994).[16] Azonban erre a hipotézisre magához a preferenciaösszegző modellhez nincs szükség. A preferenciaösszegző modell szempontjából valójában közömbös, hogy az egyének milyen természetű preferenciákat követnek. Akár egoisták, akár altruisták a választók, a demokratikus szavazás eredménye a legtöbb választó preferenciáinak maximalizálása lesz, s a modell számára csak ez a fontos (lásd Brennan–Lomasky 1996: 2, 9–14). Ami viszont a tágabb liberális elmélet antropológiai feltevéseit illeti, azok egyszerűen nem vágnak egybe az általános önzés hipotézisével.

A tézist, mely szerint az intézményeknek – legalábbis a piac intézményeinek – úgy célszerű kezelniük az egyéneket, mint akiket az önérdeken kívül semmi más nem motivál, Adam Smith tette híressé. „Nem a pék, a hentes és a serfőző jóindulatának köszönhetjük napi étkünket, hanem az érdeküknek" – hangzik Smith sokat idézett állítása *A nemzetek gazdagságának* első lapjain (Smith 1992: 24). Ám a magyarázat nem abban keresendő, hogy Smith szerint az ember önző lény volna, aki – közeli hozzátartozóit leszámítva – senki iránt nem táplál együttérzést. Ugyanez az Adam Smith *Az erkölcsi érzelmek elméletében* világosan megkülönböztette álláspontját az egoizmus tézisétől. Itt – egyébként David Hume nyomán – abból indul ki, hogy az ember természetes érzelmei közé tartozik a másik ember iránti együttérzés; az a hajlandóság tehát, hogy maga is átélje mások örömét és fájdalmát, hogy a másik ember öröme neki is örömöt szerezzen, fájdalma pedig fájdalommal töltse el. Igaz, a másodlagos örömök és fájdalmak gyengébbek, mint az elsődlegesek, így motiváló erejük is csekélyebb. Ezért, jóllehet a legtöbb ember – más és más mértékben – kész áldozatot hozni a szenvedőkért és nélkülözőkért, kész tenni a tágabb közösség ügyéért, ez a készség nem határtalan. Távoli idegenek vagy a tágabb közösség érdekét a többség csak addig hajlamos fölébe helyezni önmaga és közvetlen hozzátartozói érdekének, amíg az ezzel járó veszteség viszonylag csekély. Más és más egyének más és más mértékű veszteségnél húzzák meg a határt, de csak nagyon kevesen hoznak nap mint nap jelentős áldozatot. A legtöbb embert jellemzi valamilyen fokú nagylelkűség, ám az emberi nagylelkűség általában korlátozott. Ebből az antropológiai megállapításból, s nem a *homo oeconomicus* téziséből következik Adam Smith – és általában a korai liberálisok – elgondolása arról, hogy mikor működik jól a piac, s ezt az elgondolást alkalmazta azután Bentham és az idősebb Mill a de-

[15] A kortárs szerzők, akik a politika preferenciaösszegző elméletét kidolgozták, általában *homo oeconomicusként* írják le az emberi egyént (lásd Downs 1957; Mueller 1989: 2).

[16] MacIntyre jobbról, Habermas balról bírálja a liberalizmust a neki tulajdonított antropológiai föltevésért.

mokratikus politikára. Az intézményeknek olyan motívumokra kell építeniük, melyek nagy biztonsággal működésbe lépnek, nem olyanokra, melyek hatékonysága kiszámíthatatlan. A piac azért lehet sikeres, mert úgy kezeli az embereket, *mintha* döntéseik során kizárólag önző megfontolások vezetnék őket, nem azért, mintha igaz volna, hogy az emberek következetes egoisták.

S mi a helyzet azzal az állásponttal, mely szerint bármiben álljanak az egyének preferenciái, el kell fogadni őket adottságokként? Ez a tézis látszólag szorosabban függ össze a liberális demokrácia alapvetéseivel, mint az általános önzés feltételezése. Hisz, mint már a bevezetőben láttuk, a liberalizmus elkötelezett az etikai individualizmus álláspontja mellett, és az etikai individualizmus magában foglalja, hogy az egyén maga vezeti életét, övé a végső autoritás életmódjának megválasztásában, s ő viseli a végső felelősséget önmaga előtt azért, hogy életmódja értelmes és jó legyen. Ezért a liberális elmélet általában elutasítja a paternalizmust, tehát azt, hogy belátó képességének birtokában lévő embert egy másik személy – vagy akár az állam – az ő érdekében vessen alá kényszernek.[17] Továbbá, a liberális elmélet a demokratikus döntés értelmezése során is abból indul ki, hogy csak a szavazók tényleges akaratnyilvánítása ruházza föl a döntést kötelező erővel: nem az a választás az érvényes, melyet a többségnek *helyes volna* meghoznia, hanem az, amelyet *ténylegesen* meghoz. S kézenfekvő úgy olvasni ezt a megállapítást, mint az antipaternalista tézis kiterjesztését a közösségi döntések területére.

Az antipaternalista tézisnek azonban két különböző olvasata van. Az erősebb olvasat szerint az egyén java szempontjából *kizárólag* a tényleges preferenciáinak van jelentőségük; a közjó szempontjából *kizárólag* a közösséget alkotó egyének tényleges preferenciái számítanak. A gyengébb olvasat szerint az egyén java szempontjából *kitüntetett* jelentősége van a tényleges preferenciáinak; a közjó szempontjából *kitüntetett* jelentősége van a közösséget alkotó egyének tényleges preferenciáinak.

Ha igaz, hogy az egyénnek nem azért érdemes törekednie egy cél megvalósítására, mert *azt hiszi,* hogy az jó lesz neki, hanem azért, mert az *valóban* jó lesz, akkor csak a gyengébb olvasat mellett kötelezhetjük el magunkat anélkül, hogy önellentmondásba keverednénk. Ez a megállapítás nem csupán igaz: ráadásul lényeges szerepe van a liberális elmélet premisszái között.

A liberális politikai filozófia ugyanis egyebek közt azért foglal állást az alkotmányosan korlátozott, a hatalmi ágak megosztásán alapuló, demokratikus jogállam eszméje mellett, mert ez az a berendezkedés, mely elvben senkit nem foszt meg a lehetőségtől, hogy maga alakítsa az életét. A személyes autonómia a liberalizmus alapvető értékei közé tartozik. Autonóm cselekvőnek azt az embert nevezzük, aki az előtte álló lehetőségek közt maga határozza meg, hogy kivé válik, milyen tevékenységeket végez, milyen kapcsolatokra lép, egyszóval milyen életet él. Az autonóm cselekvő úgy tekinthet az életére, mint aminek az alakításában döntő szerepet játszottak az ő választásai. Az autonóm cselekvő: választó lény. Autonómiája azonban többet jelent a választás szabadságánál. Aki szabadsága birtokában vakon követi preferenciái szeszélyes alakulását, még

[17] A jogi paternalizmust már Kant és Wilhelm von Humboldt is egyértelműen elutasította; az antipaternalista tézis első alapos kifejtése azonban John Stuart Mill „A szabadságról" című esszéjében található (lásd Mill 1980).

nem alakítja életét autonóm módon. Életünk autonóm alakítása feltételezi, hogy ítéletet alkotunk az előttünk álló lehetőségekről, sőt, a saját mindenkori preferenciáinkról is; hogy mindenkori vágyainkat helyeseljük vagy helytelenítjük, s ezen az alapon döntünk arról, hogy mely vágyainkat fejlesztjük tovább s melyiket engedjük elhalni vagy igyekszünk leküzdeni. Nem akkor mondjuk, hogy életünk – a körülményekhez képest – a saját választásunk, ha mindig azt választottuk, amire éppen a legjobban vágytunk, hanem akkor, ha választásaink a saját *életfelfogásunkat* valósították meg, azt a felfogást, mellyel kellő mérlegelés után is azonosulni tudunk. Ezért aztán az autonóm cselekvő óhatatlanul megteszi a fentiekben tárgyalt különbséget aközött, amiről csak úgy hiszi, hogy jó neki, és aközött, ami valóban jó. A megkülönböztetés magában foglalja a lehetőséget, hogy preferenciái kialakításakor hibázhat: előfordulhat, hogy valójában nem is azt kívánja, amit kívánni vél, vagy hogy az, amit kíván, valójában nem méltó rá, hogy kívánja. Az autonóm cselekvő önmagában nem tulajdonít autoritást annak, amit történetesen preferál; azért tulajdonít neki autoritást, mert úgy véli, hogy a hátterében rejlő feltételezések igazak.

Ez a felfogás centrális szerepet játszik a liberális politikai filozófia megalapozásában, ami viszont kizárja az antipaternalista tézis erős értelmezését. A liberális elmélet elkötelezett az egyén javának s a közjónak olyan értelmezése mellett, mely magában foglalja a lehetőséget, hogy az egyén tévedhet a saját javát, a közösség tévedhet a közjót illetően.

Semmi kétség, a demokratikus döntés érvényessége ugyanakkor független attól, hogy a többségi választás igaz vélekedéseken alapult-e. A megválasztott képviselőknek mandátumuk van a jogalkotásra és a kormány felhatalmazására, akár bölcs volt éppen őket mandátumhoz juttatni, akár nem. Ezért úgy tűnhet föl, hogy míg az egyéni választások szempontjából a liberalizmus lényegesnek tartja a megkülönböztetést a tényleges és a valóban indokolt preferenciák között, a közösségi döntés szempontjából nem tulajdoníthat jelentőséget ennek a megkülönböztetésnek. Ez azonban csak akkor lehetne így, ha a közösségi választás résztvevőjeként az ember más volna, mint egyéni választásaiban: míg akkor, amikor egyedül s a saját életéről dönt, azt a preferenciáját igyekszik követni, melyet igaz vélekedései alátámasztanak, amikor másokkal együtt a közösség számára választ, bármely tetszőleges preferenciáját kész követni, és észszerűen jár el, ha így cselekszik. Csakhogy semmi okunk az ember efféle kettéhasítására (Raz 1993: 113–117).

Tegyük fel, a választó azért szavaz egy bizonyos pártra, mert úgy tudja róla, hogy az az izolacionalizmus híve. Ha kiderülne, hogy rosszul tudja – választott pártja valójában az ország megnyitásáért küzd –, akkor indokolt volna másik pártot keresnie magának, s ezt meg is tenné. És tovább is mehetünk: ha az derülne ki az illető számára, hogy az izolacionalizmus megítélésében tévedett – az elzárkózás politikája valójában rossz a hazájának –, akkor többé nincs oka izolacionalista pártra szavazni. S mivel szavazatával nem csupán a maga, hanem mindenki számára választ, ezért nem csupán oktalan dolog fenntartania régi kötődését: helytelen is. Választóként nemcsak magunkkal szemben viselünk felelősséget azért, hogy a lelkiismeretünk szerint legjobb alternatívára szavazzunk.[18]

[18] Ezt a gondolatot a kortárs liberálisok közül John Rawls képviseli a leghatározottabban (1993: 219).

De ha külön-külön minden szavazó számára fontos a különbség aközött, hogy egy pártot csupán a magukénak hisznek, s aközött, hogy pártjuk valóban az övék (az általuk legkívánatosabb programot valósítja meg elfogadható kormányzati hatékonysággal), ugyanez hogyan lehetne közömbös együttes választásuk szempontjából?

Ebből a megállapításból nem az következik, hogy a demokrácia – mivel a szavazás érvényességét függetleníti attól, hogy megfelelően szavaztak-e a választópolgárok – rosszul szabályozott. Nem bízhatjuk elkülönült hatóságra, hogy igazítsa ki elhibázott szavazatainkat, miként magánéletünk vezetését sem bízzuk másra azon az alapon, hogy egyik-másik döntésünk hibás. Sőt, a már leadott szavazatot utólag mi magunk sem módosíthatjuk. Mindazonáltal a demokratikus rendszer értékelése szempontjából döntően fontos, hogy lehetőséget és ösztönzést ad-e nekünk magunknak korábbi döntéseink felülvizsgálatára. A választások mindenkori eredménye csak abban az esetben rendelkezhet igazolt autoritással, ha a politikai rendszerbe be vannak építve mechanizmusok, melyek a polgárokat tanulásra sarkallják, és alkalmat adnak nekik arra, hogy korábbi döntésüket később megismételjék és korrigálják (lásd Raz 1993).

Továbbá, a liberális elmélet nem kötődik a preferenciaösszegző modellnek ahhoz a sajátosságához sem, hogy az a közjót az egyéni preferenciák összegeként határozza meg. A liberalizmus az etikai individualizmus elvéhez kötődik, nem a preferenciaösszegzés technikájához. Az etikai individualizmus kétségkívül magában foglalja, hogy a közösség számára nem lehet jó valami, amiről nem mutatható ki, hogy a közösséget alkotó egyének számára jó. Ebből azonban nem következik, hogy a közjót az egyének (tényleges) preferenciáinak összegzése útján kellene meghatározni.

Végezetül az sem állja meg a helyét, hogy a liberalizmustól idegen volna a gondolat, mely szerint a közösségi választásoknak tiszteletben kell tartaniuk bizonyos morális megkötéseket. A liberális elméletben központi szerepet játszanak efféle megkötések, hisz a liberalizmus az egyének alapvető erkölcsi érdekeit jogokkal kívánja körülbástyázni. A demokrácia liberális felfogásának egyik alapvető jellemzője, hogy a demokratikus döntések csak azzal a megszorítással lehetnek legitimek, ha tiszteletben tartják az egyének alapvető jogait. Ez a feltétel nem óvatossági rendszabályként fogalmazódik meg, hanem erkölcsi követelésként: az élethez, a testi épséghez, a lelkiismereti szabadsághoz, a szólásszabadsághoz, a magánszférához való jog meg a többi szervesen hozzátartoznak az embert megillető bánásmódhoz; az államnak azért kell tiszteletben tartania és mindenki mással is betartatnia ezeket a jogokat, mert polgáraival úgy kell bánnia, ahogyan emberekhez illik.

Kétségtelen, a liberalizmus hagyományos jogvédő stratégiája abban áll, hogy korlátozza a demokratikus közösség szabadságát az alapvető jogok egyszerű többséggel való módosítására: alkotmányba foglalják őket, az alkotmány módosítását különleges többséghez kötik és más módokon is nehezítik, és külön alkotmányvédő szervre bízzák annak ellenőrzését, hogy az egyszerű többséggel meghozott jogszabályok ne sérthessék meg az alkotmány rendelkezéseit. Ezért könnyen keletkezhet az a látszat, mintha a liberalizmus számára fontos erkölcsi megkötések voltaképp kívül esnének a demokratikus politikán: mintha az alapvető jogok védelme abban állna, hogy kiveszik ezeket a demokratikus politika hatásköréből, s ily módon fölmentenék a politikai közösséget

a jogok mibenlétének, terjedelmének, normatív erejének fontolóra vétele alól. Ez azonban nincsen így.

Igaz, a demokratikus politika erkölcsi megkötései – alkotmányos demokráciában – intézményi megkötések is egyben. Külön kérdés, hogy miért indokolt ilyen megkötésekkel (különleges többség előírásával, bírói felülvizsgálattal) korlátozni a törvényhozás rendes gyakorlatát, s hogy ezek összeegyeztethetők-e a demokrácia ideáljával. Ennek a kérdésnek a tárgyalását későbbre halasztom. Most csak arra hívnám föl a figyelmet, hogy az intézményi megkötések nem különítik el a liberalizmus számára fontos elvek érvényesítését a demokratikus politika folyamatától.

Először is, a többség mindig kísérletet tehet rá, hogy újra és újra próbára tegye az alkotmányvédő szerv ítéletét: addig módosíthatja az alkotmánysértőnek ítélt szabályokat, míg végül valamelyik „átmegy". Másodszor, ha sikerül létrehozni a megkívánt rendkívüli többséget, maga az alkotmány is módosítható. Harmadszor, azok a szabályok, melyek az alapvető jogok módosítását megnehezítik, maguk is politikai – alkotmányozói – döntés eredményei. S végezetül, az alkotmányvédő szerv tagjai nem a demokratikus folyamaton kívül álló mandarinok: nem a természetjog doktorainak társasága választja őket a saját tagjaiból, hanem demokratikus felhatalmazással rendelkező instancia. Egyszóval, a demokrácia liberális koncepciójában fontos szerepet játszanak a közösség tagjainak státusát védelmező morális megkötések, s azok alakítása ugyanúgy hozzátartozik a demokratikus politikához, mint az állampolgárok közt zajló vita és döntés folyamatai.

Összefoglalva, a liberális elmélet nincs hozzákötve a preferenciaösszegző modellnek azokhoz a tulajdonságaihoz, melyeket a republikánus kritika joggal kifogásol: ezek szerint a liberalizmus republikánus szellemű „kiigazítása" nem eleve kudarcra ítélt vállalkozás. Amikor a liberalizmussal azonosuló új republikánusok be akarják vonni a közjó politikájának szempontjait a demokrácia elméletébe, olyan gondolati reformra tesznek javaslatot, mely összhangban van a liberális hagyomány alapvető eszméivel. De még előttünk a legfogósabb kérdés. Hogyan állunk a honpolgári erénnyel?

AZ ERÉNY A POLITIKÁBAN

Adam Smith piacelméletében egyáltalán nem maradt munka az erkölcsi erények számára: a *laissez-faire* világában mindenki beérheti saját érdekének követésével, az eredmény mégis a közérdek maximális megvalósulása lesz. Az erkölcsi követelmények teljes kiiktatása azonban nagyon erős ideális feltevésekhez kötődik, melyeket részben maga Smith is tudatosított, a közgazdasági elmélet pedig később rendszeres formában fogalmazott meg.

Ilyen feltétel, hogy minden piaci szereplő tökéletesen tájékozott legyen, és az információk beszerzése, valamint feldolgozása se pénzbe, se időbe ne kerüljön; hogy az összes kereslet és kínálat nagyságát s így az árakat senki ne legyen képes befolyásolni; hogy senki ne okozhasson másoknak olyan költséget, melyet nem fizet meg; hogy minden szolgáltatás igénybevételét külön-külön meg lehessen fizettetni; és így tovább.

Ahol e feltételek összessége nem teljesül, ott az egyén nem mentesülhet teljesen az erkölcsi követelések figyelembevétele alól. Ha módunkban áll anélkül élvezni mások erőfeszítéseinek gyümölcseit, hogy mi magunk is hozzájárulnánk a ráfordításokhoz, akkor szembe kell néznünk a kérdéssel: méltányos-e az élősködés?

Így tehát a „valóságosan létező piac" nem veszi le teljesen az erkölcsi mérlegelés terhét az egyénről.[19] A demokratikus politika pedig ideális körülmények közt sem veheti le. Hogy miért nem, azt voltaképp megtudtuk már az episztémikus modell tárgyalása során. Egyrészt: bármit válasszon az egyén, az általa megtámogatott program győzelme esetén nem kell kárpótolnia a veszteseket; a többségi döntéseknek mindig vannak más emberekre hárított, „externális" költségei. Másrészt: a döntések egy része nem is arról szól, hogy kinek a preferenciáit elégítse ki az állam, hanem arról, hogy kinek a preferenciái váljanak uralkodó preferenciává – hogy mit *helyes* preferálni. Végezetül, mivel a preferenciák vélekedésektől és értékítéletektől függenek, ezért nem csupán kivihetetlen volna, de nem is kívánatos, hogy a demokratikus politika szereplőiként az egyének mentesüljenek az erkölcsi természetű mérlegelés terhe alól. Ez utóbbi megállapítást kissé részletesebben ki kell fejtenünk.

Tegyük fel az érvelés kedvéért, hogy a preferenciaösszegző modell hibátlanul működik: minden szavazó a saját preferenciáit követi, a szavazás eredménye mégis a közjót hozza ki. Ha így van, akkor a modell sikeres működése nem kívánja meg, hogy a szavazók ismerjék és helyeseljék a sok egyéni döntés alapján összegződő közjót. Elegendő, ha az az intézmények kialakítója számára áttetsző, megismerhető. Bár a vezetőket a választópolgárok akaratnyilvánítása választja ki, s bár az egyéni választások úgy kapcsolódnak össze, hogy a lehető legtöbb ember preferenciáit maximalizálják, a választói döntések csupán eszközei a (jóindulatú) tervező szándékának. A rendszer arra *manipulálja* a választókat, hogy maximálisan mozdítsák elő a saját együttes javukat, melyet azonban csak a tervező ismer. Jeremy Benthamtól és fábiánus követőitől nem állt távol ez a felfogás. A demokrácia liberális koncepciójával azonban összeegyeztethetetlen. Ebben az elgondolásban a választók a politika végső alanyai. Nem elég, hogy a politikai folyamatok eredménye önmagában helyeselhető legyen. Arra is szükség van, hogy az eredmény olyan eljárásban választódjon ki, mely igényli és bátorítja a választók részvételét a politikai célok megfontolásában.

Ha tehát a demokráciát liberálisokként helyeseljük, akkor önálló okunk van rá, hogy olyan modellnek adjunk előnyt, melyben a periodikus választások széles körű, folyamatos és nyilvános politikai viták közé iktatódnak. A képviseleti demokrácia ideális képének meg kell mutatnia, hogy a szavazók preferenciái nem teljesen véletlensze-

[19] Más kérdés, hogy a piac gyakran teremt olyan illúziót, mintha az erkölcsi megfontolások nem számítanának. Mivel a verseny feltételei közt a döntéshozó általában joggal gondolja, hogy bármit válasszon ő, választása nem befolyásolja a dolgok kimenetelét, ezért úgy tűnhet föl, mintha nem is nehezednék rá olyan kötelezettség, hogy tartózkodjék a rossz megcselekvésétől. Aki magas ólomtartalmú benzinnel szennyezi a levegőt, többnyire nem téved, ha úgy véli: hiába választja ő az ólommentes benzint, attól a magas ólomtartalmú benzin összes fogyasztása nem fog érzékelhetően csökkenni, s ha a magas ólomtartalmú benzint választja, attól a magas ólomtartalmú benzin fogyasztása nem fog érzékelhető módon növekedni. Ha pedig döntésének sem érzékelhető jó, sem érzékelhető rossz következményei nincsenek, akkor erkölcsi előírások sem vonatkozhatnak rá. Ezt a vélekedést az erkölcsi semlegesség illúziójának nevezném. Itt nem kell foglalkoznunk azzal, hogy miért illuzórikus ez a vélekedés.

rűen módosulnak, hanem változásaikban közrejátszik a mögöttes indokok szüntelen vitatása. S arról is mondania kell valamit, hogy miként lehet a politikai vita széles körű, eleven és racionális. Csak így remélhető, hogy a politikai döntések eredménye áttetsző lesz a résztvevők összessége számára; csak így mondható el, hogy az eredmény az ő közös művük – nem pedig egy őket kijátszó, tőlük idegen (bár jószándékú) hatalom mesterkedésének a folyománya. Mindez eleve kizárja, hogy a demokratikus politika intézményei teljesen feleslegessé tegyék az egyének erkölcsi motivációját. Igaza van az új republikánusoknak: a demokrácia liberális elmélete nem lehet meg a honpolgári erény feltételezése nélkül.

S ezzel megérkeztünk az episztémikus modell kényes pontjához: ha a közjó megvalósulása feltételezi, hogy a polgárok döntéseiben az erény is szerepet játszik, mi biztosítja, hogy az emberek a szükséges mértékben erényesek lesznek? A probléma abban áll, hogy az erénynek ára van. Ami az egyénnek semmibe nem kerül, az nem kíván erényes embert (noha lehet erkölcsileg helyénvaló). Erényre ott van szükség, ahol az egyén – az erkölcsi megfontolások előtt – többre értékelné azt a cselekedetet, melyet az erkölcs helytelenít, mint azt, amelyet az erkölcs helyesel. Ha az utóbbit választja, mégpedig azért, mert belátja, hogy személyes vesztesége nem méltányolható indok az erkölcsi előírástól való eltérésre, akkor dönt erényesen. Minél nagyobb árat kész vállalni az erkölcsi parancsok követéséért, döntése annál erényesebb. Nos hát, amikor azt kérdezzük, mi biztosítja, hogy az emberek a szükséges mértékben erényesek lesznek, két lehetőséget vehetünk szemügyre.

Az egyik lehetőség az, hogy a demokratikus társadalom maximális erényességre neveli tagjait. Az igaz demokrata mindig kész a közjót választani, bármekkora árat kell fizetnie ezért. Nemcsak az erkölcsi tiltásokat (a „ne ölj!", „ne üss!", „ne lopj!" parancsát) tartja meg habozás nélkül, hanem az erkölcs pozitív kívánalmait is (a „segíts bajba jutott felebarátodon!" típusú parancsokat). Ez a megoldás felelne meg a klasszikus republikanizmusnak. A másik lehetőség abban áll, hogy a demokratikus társadalom olyan szabályokat igyekszik kialakítani, melyek mérséklik az erényes magatartás személyes költségeit. Jól működő demokráciában az erényért nem kell nagyobb árat fizetni, mint amekkora indokoltan elvárható. Ez a megoldás felelne meg a klasszikus liberalizmusnak.

A liberális és a republikánus megoldás közti különbség nem abból ered, hogy a republikánusok nagyra értékelnék, a liberálisok pedig ne becsülnék az erényt. A nézeteltérés gyökere ott keresendő, hogy hogyan ítéli meg a két elmélet az intézmények sikeres működésének feltételeit. Minden intézmény szabályokat állít az egyének elé. Céljukat akkor tudják tűrhetően megközelíteni, ha az emberek elég nagy része motivált arra, hogy elég rendszeresen betartsa a szabályokat. (Ahol senki nem fizeti be az adóját, ott a kormány hiába készít becsléseket arra vonatkozóan, hogy mennyi bevétellel számolhatna, *ha* a polgárok lelkiismeretes adófizetők volnának.) A kérdés tehát ez: milyen motivációval célszerű az intézmények megalkotásakor számolni?

Már láttuk, a liberálisok kiinduló állítása úgy hangzik: az intézményeknek olyan indítékokra kell építeniük, melyek tipikus esetben kiszámíthatóan működésbe lépnek, és döntő erővel képesek hatni. Az egyént sokféle indíték vezérli: a saját érdeke, a mások iránti rokonszenv, az erkölcsi normák melletti elkötelezettség, és így tovább. Ám ezek

hatása nem egyforma biztonsággal látható előre. A klasszikus liberális szerzők egyszerű dichotómiában fejezték ki ezt a felismerést: az önérdek biztosan befolyásolja az egyént, a többi indíték kiszámíthatatlan.[20] Számos okunk van rá, hogy ezt az egyszerű kettéosztást ne fogadjuk el. Ezek részint normatív megfontolások: a politikai intézmények morális igazolásra szorulnak, s az igazolásnak motiváló erővel kell rendelkeznie – ha tehát egy intézményi rend morális igazolása nem szólíthatja meg azokat az embereket, akik a szabályai közt tevékenykednek, akkor az a rend igazolhatatlan. Részint pedig az emberek motiváltságára vonatkozó, leíró szempontok indokolják a dichotómia elvetését. Egyszerűen nem igaz, hogy a jól berendezett társadalom kizárólag az önérdekre szilárd várakozásokat építhetne. A modern liberalizmus abból indul ki, hogy az erkölcsi motiváció része lehet a politikai intézmények feltételezéseinek, ha az ár, amit az erkölcsi követelések betartásáért fizetni kell, nem elfogadhatatlanul magas. A liberális intézményrendszer nyugodtan támaszkodhat arra, hogy a polgárok kellően nagy számban lesznek hajlandók áldozatot vállalni a köz javáért, feltéve, hogy az erényes magatartás költségei nem aránytalanul nagyok (lásd Brennan–Hamlin 1995).

Viszont el kell vetni az olyan szabályozást, mely túl sokat követel az egyénektől. Ha az olló nagyon tágra nyílik az elvárt cselekedet következményei és a cselekvő számára előnyös cselekedet következményei közt, akkor szabállyá válik a szabályszegés; és ha az emberek úgy látják, hogy aki teheti, kibújik a törvények alól, és másokra hárítja a társadalom fenntartásának költségeit, akkor nagyon nehéz lesz társadalmukat közösségnek, közös vállalkozásnak látniuk.

AZ ERÉNY POLITIKÁJA ÉS AZ EGYÉNI AUTONÓMIA

Az igazságosság elmélete című, nagy hatású művében John Rawls különbséget tesz ideális elmélet és nem ideális elmélet között. Azt az elméletet nevezi ideálisnak, mely ideálisan kedvező környezeti és magatartási föltevésekből indul ki: például feltételezi, hogy

[20] Ezért aztán egyfelől teljesen elutasították a lehetőséget, hogy az intézmények erkölcsi indítékokra (is) építsenek, másfelől rendkívül optimistának mutatkoztak abban, hogy mire lehetnek képesek a jól megalkotott intézmények kizárólag az önérdek mozgósítása révén. Lásd James Madison híres megfogalmazását a 72. *Föderalista Iratban*: „…az emberi nem hűséges magatartásának legjobb biztosítéka, ha gondoskodunk róla, hogy az érdek egybeessék a kötelességgel". Még Kant is úgy gondolta, hogy a jól berendezett politikai rendszernek semmi másra nem kell építenie, mint az észszerűen mérlegelt önérdekre; ezért is állította, hogy az alkotmányos demokrácia – „a republikánus államforma" – racionális ördögökkel is működni tud: „Mármost a köztársasági alkotmány az egyetlen, mely az ember jogaival egészen egybevág, csakhogy ezt a legnehezebb megteremteni, s megtartani még ennél is jóval nehezebb, miért is sokan úgy tartják, hogy az csak az angyalok állama lehetne, mert az emberek önző hajlamaikkal alkalmatlanok rá, hogy ily fölséges alkotmánnyal megférjenek. Ám itt a természet siet az észben gyökeredző és oly szent, de a gyakorlatban tehetetlen egyetemes akarat segedelmére, éspedig épp amaz önző hajlamokkal, olyképp, hogy már csupán az állam jó szervezetén múlik (ez pedig hatalmában áll az embereknek) azok erőit úgy fordítani egymás ellen, hogy az egyik a többit romboló hatásában megakassza, vagy meg is szüntesse, hogy tehát az eredmény az ész javára akképp üssön ki, mintha még csak nem is léteznének ilyesfajta erők, s így az ember ha nem is mindjárt erkölcsileg jó emberré, de legalább jó polgárrá kényszerüljön lenni. Az államalkotás föladványa, ha ez bántóan hangzik is, még az ördögök népe számára is megoldható föladvány (hacsak értelemmel bírnak). Mert nem az emberek erkölcsi jobbulását, csupán a természet mechanizmusát illetően igényli a föladat, hogy tudjuk, mint is kellene az emberekre alkalmaznunk, úgy irányítandó a nép körében az ellenséges indulatok küzdelmét, hogy azok maguk hajlítsák egymást a kényszerítő törvények igájába, s teremtsék meg a békeállapotot, melyben a törvények uralkodnak." (lásd Kant 1997: 284 sk.)

az emberek maradéktalanul megtartják az erkölcs előírásait. A nem ideális elmélet ezzel szemben figyelembe veszi, hogy az ideális feltételezések a való világban nem teljesülnek; így azzal is számot vet, hogy az emberek többsége motivált ugyan az erkölcsi jó megcselekvésére, de ha ez nagyon sokba kerül, akkor olyankor is előnyt ad más természetű céljainak, amikor erre nincs méltányolható indoka.

Az előző szakaszban ismertetett érv a nem ideális elmélet területére tartozik. Arra épít, hogy a morál motiválja ugyan az embereket, de általában csak olyan körülmények közt hat rájuk kiszámítható biztonsággal, amikor a morális viselkedés ára nem túlzottan nagy. De most tegyük fel, hogy mindenki minden pillanatban kész az erkölcs normáival összhangban cselekedni. Fenntartható-e ebben az ideális helyzetben is az erénytakarékosság elve?

A kérdés nem egyszerűen arra vonatkozik, hogy szükség van-e az erénytakarékosságra ideális feltételezések között. Ennél sokkal mélyebb a probléma. A liberális álláspont azon a feltevésen nyugszik, hogy az erkölcsi kívánalmak és az önérdek kívánalmai különböznek egymástól. Nem nyilvánvaló azonban, hogy ideálisan motivált emberek esetében a megkülönböztetés egyáltalán elvégezhető-e. Az egyén érdeke az, ami számára jó. Az ember akkor választ jól, ha a legerősebb indokok által kitüntetett cselekedetet választja. Ha a morális indok erősebb a többi indoknál, a morális indok alapján észszerű választania. A morális választás – ha racionális, ha tehát valóban a morális indok a legerősebb – az egyén számára jó választás. Az egyén nem erényes, amikor nem az erkölcs normáival összhangban választ, hanem azt választja, ami az érdeke.[21]

Úgy tűnik, az erkölcsi érdektől megkülönböztetett önérdekről csak a nem ideális elmélet feltételezései közt lehet beszélni, ahol az önérdeket azokkal az indítékokkal azonosítjuk, melyeket az emberek hajlamosak az indokoltan választandó erkölcsi érdek fölébe helyezni. A nem ideális elmélet az emberi irracionalitás tényeire válaszol. Az ideális elmélet feltételezései közt nincs erény, csak racionális választás van. A kérdés az: igaz-e ez? Megkülönböztethető-e az egyén érdeke és az erkölcs szempontja, lehetséges-e konfliktus közöttük az ideális elmélet világában?

A problémának van egy vetülete, mely a legszorosabban összefügg a tárgyunkkal. A liberális elmélet azt a politikai berendezkedést tartja helyeselhetőnek, mely legalább elvben minden egyén számára lehetővé teszi, hogy életét autonóm módon vezesse. Olyan társadalomban, ahol az erény rendre óriási áldozatokat követelne az emberektől, autonóm életvitelre csak nagyon keveseknek volna lehetőségük: azoknak, akik a mindenkori közjó szolgálatát választanák életcélul. A többiek számára nem volna adva a lehetőség, hogy egyszerre legyenek erényesek és éljék a saját életüket, kövessék saját választott életprogramjukat. Hisz mit jelent az, hogy az erényes választás sokat követel az embertől? Azt jelenti, hogy annak, amiről le kell mondani, igen nagy az értéke az egyén számára. S mi az, amit igen sokra értékelünk? Olyasvalami, aminek nagy szerepe van választott életvezetésünkben. Ami életprogramunk szempontjából mellékes, annak a feláldozása sem jelentős veszteség. Ha azonban az erény arra kényszerít, hogy

[21] Több modern liberális szerző is nagy nyomatékkal képviseli ezt a Platónra és Arisztotelészre visszavezethető etikai gondolatot (lásd Raz 1986; Dworkin 1990).

rendre-másra feláldozzuk azt, aminek nagy fontosságot tulajdonítunk, ami miatt életmódunkat értékesnek tartjuk, akkor nem engedi meg, hogy a saját életünket éljük.

Ez a megállapítás nem függ össze azzal, hogy az egyén életének középpontjában önmagára irányuló preferenciák állnak-e, vagy másokra irányuló preferenciák. Az erény, ha az ára túlzottan magas, nemcsak az önérdekű életprogramokat dúlhatja szét, hanem olyanokat is, melyeket elsősorban altruista indítékok motiválnak. Elegendő, hogy az ember saját életprogramjában ne azok a – bár mások javát szolgáló – tevékenységek játsszanak kulcsszerepet, melyeket a közjó elsődlegesen megkívánna.

Képzeljünk el egy sokoldalúan tehetséges embert. Nagyszerű környezetvédő válhatnék belőle, vagy kiváló zenekritikus. Hazájában a környezetvédelem ügye rosszul áll. Itt nagy szükség volna emberünk képességeire. A színvonalas zenekritika is gazdagítja az országot, de hiánya kevésbé fájó, mint a környezetvédelem gyöngesége. A köz szempontjából az volna a jó, ha a mi emberünk a környezetvédelem terén kamatoztatná tehetségét. Ám az ő szenvedélye a zenekritika. Igaz, nemcsak a zenei élet felvirágzása szerez neki örömet, hanem az is, ha azt látja, hogy az emberek egészséges és gazdag természeti környezetben élnek. Mindkét helyzetet sokra értékeli. De csak a zenei élet felvirágoztatásához kíván személy szerint is hozzájárulni. Ez az, amit (részben) a saját művének szeretne tudni. Ha a környezetvédelmet választaná, elégtétellel állapíthatná meg, hogy hasznos dolgokat cselekedett, azonban nem érezné úgy, hogy megvalósította önmagát.

Tegyük fel, emberünk már évek óta készül egy nagy Mozart-monográfia megírására, amikor a környezetvédelem ügye egyszer csak drámai jelentőséget nyer. Ha áttér a környezetvédelemre, a könyv soha nem születik meg: előkészületei odavesznek. Mégis meghozza ezt az áldozatot. Munkába áll a vízügyi hatóságnál, beletanul a folyók ökológiájába. Megragadja a munka szépsége, izgatni kezdik a vele kapcsolatos elméleti problémák. Könyvet tervez a kipusztult folyami élővilág újratermelődéséről. De mire idáig jutna, a környezetvédelem gondja már nem a legégetőbb. Időközben ijesztően felgyorsult az ország népességének fogyatkozása. Ha nem sikerül megállítani, a lakosság elöregszik, a munkaképes nemzedékek számára egyre növekvő gondot jelent eltartani a nyugdíjasokat. Emberünk átképezheti magát demográfussá…

Életéből hiányozni fog az, amit belső egységnek nevezhetünk; a jövőre vonatkozó későbbi döntései rendre elszakadnak korábbi döntéseitől, tervei soha nem érnek be, elköteleződése következmények nélkül marad.

Amikor a közjó szemszögéből értékeljük az egyének életprogramját, akkor az alternatív tevékenységek következményeit, az általuk létrehozott világállapotokat hasonlítjuk össze, s innen kiindulva értékeljük magukat a tevékenységeket. A közösség szempontjából az a tevékenység-együttes a legjobb, mely a legjobb világállapotot eredményezi. Az egyén szempontjából azonban nemcsak az számít, hogy mire van szüksége a közösségnek, hanem az is, hogy ő maga miben tudja megvalósítani önmagát. Fontos, hogy választásai értékesek legyenek – márpedig az, ami a köz szempontjából jó, kétségkívül értékes. Ez szükséges, de nem elégséges. Arra is szükség van, hogy ő maga önmagára ismerjen választott tevékenységeiben, hogy elégedett legyen velük, azonosulni tudjon azzal, amit csinál. A kritériumok e két sora nem mindig tünteti ki egy és ugyanazon tevékenységet. Konfliktusba kerülhetnek egymással.

Vegyük észre: mindkét kritérium erkölcsi természetű. Az egyik arra vonatkozik, hogyan kell rangsorolni a világ állapotait, nem egyetlen ember, hanem az összesség szempontjából, s milyen cselekedeteket részesít előnyben ez a személytelen rangsorolás. A másik tárgya az, hogy mit követel tőlünk külön-külön és együttesen az egyén autonómiájának elismerése. Az erény és az önérdek ebben a megközelítésben azért válhat el egymástól, s azért ütközhet, mert a cselekedetek személytelen értékelése nem esik egybe személyes értékükkel.

A közjó a személytelen megközelítésben legértékesebb alternatíva megvalósítását kívánja. Azt követeli az egyéntől, hogy ő maga is azokat a tevékenységeket válassza, melyek a legalkalmasabbak a személytelen megközelítésben legjobb alternatíva valóra váltására. Személyes megközelítésben azonban ez a választás nem okvetlenül a legjobb. Ha az autonómia alapvető etikai érték, akkor az egyén számára megengedhető kell hogy legyen, hogy bizonyos határok között elsőbbséget adjon a saját életcéljainak a közjó megvalósításával szemben – még abban az esetben is, amikor személytelen megközelítésből nézve a közjót kellene választania.

A politikai rendszernek ideális viszonyok közt úgy kell az egyéni választásokat a közjó érdekében összehangolnia, hogy közben elfogadja: választásaik során az emberek előnyt adhatnak annak, ami az ő saját perspektívájukból nézve fontosabb, s hogy személyes integritásuk megkívánhatja tőlük a ragaszkodást már megkezdett életprogramjuk folytatásához. (Ez az érv Bernard Williams híres utilitarizmuskritikáját adaptálja, lásd Smart–Williams 1973: 108–118.)

Katasztrófahelyzetekben persze a morál különlegesen sokat követel az emberektől; ilyen körülmények közt a személyes vonzalmak vagy a megkezdett programok autoritása elenyészik: azt kell tenni, amit a pillanat megkövetel (ilyenek a háború, a természeti csapás vagy a tömeges elnyomorodás helyzetei). Figyelemre méltó, hogy ilyenkor az önfeláldozási hajlam is erősebb, mint rendes körülmények között. A személyes autonómiát tisztelő morál azonban nem tekintheti kívánatosnak, hogy a katasztrófa helyzetei adjanak mintát a rendes állapotok számára. Nem olyan világra helyes törekedni, ahol az önfeláldozás válik általános normává, hanem olyanra, ahol az emberi együttélés jó és igazságos lehet sokak rendszeres önfeláldozása nélkül is. Minden mást változatlannak elfogadva kétségkívül jobb lenne a világ, ha sokkal több Kalkuttai Teréz élne köztünk. De igazándiból akkor lenne jobb, ha sokkal kevesebb Kalkuttai Terézre volna szükség.

Összefoglalva: a liberálisoknak két különböző indokuk van az erénytakarékosság helyeslésére. Az egyik a nem ideális elmélet körébe tartozik, s azon alapul, hogy az erkölcsi normák motiváló ereje korlátozott: az emberek többsége nem mindig kész megfizetni az erkölcsileg elvárható választás költségeiért. A másik az ideális elmélet területéről való, s azt állapítja meg, hogy rendes körülmények közt az erkölcsi normák nem követelhetnek többet az egyéntől, mint ami összefér azzal, hogy autonóm módon vezesse életét. A két argumentum ugyanabba az irányba mutat, bár nem okvetlenül ugyanazt a megoldást tünteti ki. Valószínű, hogy a nem ideális elmélet több engedményt tesz az emberek különérdekének, mint az ideális. De ebben a kérdésben itt nem kell elmélyednünk.

ZÁRÓ GONDOLATOK

A magyar republikánusok javaslata a liberális és a republikánus hagyomány szintézisére: elgondolható program. A liberalizmus elköteleződése az etikai individualizmus, az emberi jogok és az erénytakarékosság elvei mellett fenntartható és érdemes a fenntartásra. A képviseleti demokráciáról alkotott hagyományos képe azonban módosításra szorul. Sőt, maguknak a liberális elmélet alapvető téziseinek korrekt értelmezése kívánja meg a módosítást.

A módosított demokráciaképben a polgárok preferenciái a politika szempontjából nem külső adottságok; nem kizárólag önérdekvezéreltek; általában nem nyers vágyakat fejeznek ki, hanem (igaz vagy téves) vélekedésekhez kötődnek, s ezért racionális vita tárgyává tehetők. A demokrácia helyeselhető modellje magában foglalja az eleven, széles körű nyilvános vitát: csak ezzel együtt biztosítható, hogy az egyének korrigálni tudják politikai döntéseiket, s hogy a közjó elvben mindenki – nem csupán a *Politikai Tervező* – számára áttetsző legyen. Az erkölcsi dimenzió nem kerülhet a politikai folyamat résztvevőinek látókörén kívül. Nem lehetséges és nem is kívánatos, hogy a demokratikus politika mindent az önérdek motiváló erejére bízzon.

Eddig a pontig a republikanizmussal rokonítható megfontolások igazítják ki a demokrácia klasszikus liberális felfogását. Van azonban egy lényeges pont, ahol a liberalizmus korrigálja a neorepublikánus szemléletet. A jól berendezett demokrácia nem építhet arra, hogy az emberek minden határon túl erényessé tehetők. Ez ugyanúgy nem lehetséges és nem kívánatos, mint az önérdekre redukálni a polgárok cselekvési indítékait. A demokratikus rendszer csak akkor lehet működőképes és egyben igazolható – csak akkor működhet az egyéni autonómiával összhangban –, ha az erényes választásért fizetendő árat emberi léptékűre képes csökkenteni.

Mindez arról szól, hogyan kell a liberalizmusnak a képviseleti demokráciát értelmeznie. A magyar republikánusok azonban az elméleti kérdést nem önmagáért tették föl. Ők az 1989 utáni harmadik magyar köztársaság kórképéből indultak ki, arra javasoltak orvosságot az elmélet revízióját kezdeményezve. Azt állították, hogy a rendszerváltás utáni demokratikus politika rossz pályára csúszott. A közvélemény magánérdekek harcát látja benne, nem azt a nyilvános tevékenységet, melynek során a polgárok együttesen tisztázhatják, mi kell ahhoz, hogy társadalmuk jó társadalom legyen. A közjó keresése nem része a politikai folyamatnak, és nem motiválja a politika szereplőit. A honpolgári erény, mely arra készteti az egyént, hogy a közösség javát önnön magánérdeke elé sorolja, ismeretlen fogalom. Ezért aztán a törvénynek sincs becsülete. Ha az emberek úgy látják, hogy előnyösebb megszegni, mint megtartani törvényes kötelezettségeiket, akkor nagyon sokan habozás nélkül választják az előbbit. Az állam tekintélye romokban. S a hazai liberalizmus nem képes azonosítani a bajt, és fellépni ellene, mert maga is olyan képet alkot a demokratikus politika természetéről, melyben az nem más, mint részérdekek összeütközése és alku útján megvalósított kompromisszuma.

A fent adott elemzés egy lényeges ponton árnyalja, egy másikon pedig – azt hiszem – gyökeresen módosítja ezt a helyzetértékelést és a hozzá kapcsolódó politikai javaslatokat. Árnyalja azt, amit a magyar republikánusok a közjó mint politikai érték hiányá-

ról mondanak. Való igaz: ahol a meghatározó politikai világnézetek között hiányzik a kölcsönös elfogadottság és a párbeszéd, ott a *res publica* veszélyeztetett. Magyarországon ez a helyzet; a nemzeti-keresztény jobboldal mértékadó tényezői a liberális tábort nem a haza közös javának meghatározására tett kísérlet részesének tekintik, hanem hol „magyartalanként", hol „idegenszerűként" jellemezve igyekeznek kirekeszteni a közösségből, melyen belül fennáll az igazolás kötelezettsége. Amíg ezen a helyzeten nem jutottunk túl, Magyarország nem lesz valódi *köztársaság*. De mi a cél? Milyen állapot elérésére kell törekednünk?

Az egyik lehetséges válasz szerint arra, hogy a közjó kérdéseiben általános és osztatlan egyetértés jöjjön létre. Tanulmányom több érvet is előadott e válasz ellen. Ha igazam van, akkor inkább arra érdemes törekedni, hogy az uralkodó eszmeáramlatok képviselői partnerré váljanak a soha véget nem érő nyilvános vitában. Ehhez a nézeteltéréseknek bizonyos kérdésekben kétségkívül szűkülniük kell. A liberalizmussal szembeni gyanakvás és ellenszenv szorosan összefügg azzal, hogy Magyarországon ma még sem a parlamentáris kormányzás emberjogi korlátai, sem a kapitalista piacgazdaság, sem a tőke internacionalizálódása, sem a nemzetállami szuverenitás leértékelődése nem kellően elfogadott. Kívánatos, hogy ez bekövetkezzék, és Magyarország betagozódása a nyugati integrációkba – még ha ez nehéz és fájdalmas folyamatnak ígérkezik is – reményt ad rá, hogy a következő néhány évtized során valóban végbemenjen. De a köztársaságot még azután is lényeges elvi nézeteltérések fogják megosztani, és erkölcsi egységét nem a megosztottság fölszámolásától kell remélnünk, hanem a nyilvános vita kölcsönös elfogadásától.[22] Ebben valószínűleg nincs lényegbevágó véleménykülönbség köztem s a magyar republikánusok között.

Viszont úgy hiszem, komolyabb nézeteltérés van közöttünk abban, hogy mivel kell magyarázni a törvénytisztelet hiányát, és mit kell tenni azért, hogy az állam visszanyerje tekintélyét. A magyar republikánusok szavaiból az tűnik ki, hogy szerintük a törvénysértések nagy számáért a honpolgári erény fogyatékossága a felelős, s hogy a törvényes rend helyreállását a polgárok erényesebbé válásától – a közjó iránti határozottabb elköteleződésüktől – remélik.[23] Én viszont úgy gondolom, az erény hirdetése könnyen üres morálprédikációvá válhat. Ez csak akkor kerülhető el, ha írott és íratlan szabályok keresésével válaszolunk a demokrácia működési zavaraira, s ha ezek sikere nem az állampolgárok megigazulásán alapul, hanem azon, hogy az egyének számára előnyösebbé válik a normakövető magatartás, és az egyén haszna közeledik a közösség javához. Így tehát fejtegetéseink nagyon egyszerű megállapításban – a klasszikus liberalizmus egyik vezéreszméjében – végződnek. Az, hogy az egyének motivációja összhangban van-e a közjóval, az intézményeken múlik. Az intézmények számítanak.

---

[22] Először 1991-ben írtam arról, hogyan lehetséges érdemi vita olyan politikai kérdésekben, melyek mélyen megosztják a társadalmat (lásd Kis 1991). Egy másik cikkem ugyanerről: Kis 1996. Mindkét írás megtalálható *Az állam semlegessége* c. könyvemben. Budapest: Atlantisz 1997.

[23] Íme a jelen tanulmány keletkezésével egy időben megjelenő nyilatkozat Tamás Gáspár Miklóstól: „[A]z állam nem túl erős, hanem túl gyönge; annyira, hogy lényegében adóbehajtásra sem képes. […] Ha az állam nem szerzi vissza a tekintélyét, a szabadságnak is befellegzett, hiszen az alvállalkozóknak gebinbe kiadott kormány fölött a honpolgárnak nincs hatalma. Ezt a tekintélyt erősebb, nagyobb önbizalmú nemzeti érzés nélkül lehetetlen visszaszerezni." *Heti Világgazdaság*, 1997. december 13.

IRODALOM

Babarczy Eszter (1997), „A harmadik generáció", *Beszélő* 2.

Brennan, Geoffrey (1993), „Economics", Robert E. Goodin és Philip Pettit, szerk.: *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Cambridge: Blackwell, 123–156.

Brennan, Geoffrey – Hamlin, Alan (1995), „Economizing on Virtue", *Constitutional Political Economy* 6: 35–56.

Brennan, Geoffrey – Lomasky, Loren (1996), *Democracy and Decision*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buchanan, James – Tullock, Gordon (1962), *The Calculus of Consent*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Constant, Benjamin (1980), „De la liberté des anciens comparée ŕ celle des modernes", *De la liberté chez les modernes*. Paris: Hachette.

Downs, Anthony: *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper & Row 1957.

Dworkin, Ronald (1990), *Foundations of Liberal Equality*. Tanner Lectures on Human Values XI. Salt Lake City: The University of Utah Press.

Habermas, Jürgen (1994), „Three Normative Models of Democracy", *Constellations* 1: 1–10.

Hampton, Jean (1986), *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Harrison, Ross (1994), *Democracy*. London: Routledge.

Hirschmann. Albert. O. (1977), *The Passions and the Interests*. Princeton: Princeton University Press.

Kant, Immanuel (1997), *Történetfilozófiai írások*. Szeged: Ictus.

Kavka, Gregory (1986), *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton: Princeton University Press.

Kende Péter (1996a), „A liberális szemlélet republikánus kiigazítása", *Világosság* 2.

Kende Péter (1996b), „A 'liberalizmus' mint szitokszó." *Beszélő* 1.

Kende Péter (2000), *A köztársaság törékeny rendje*. Budapest: Osiris.

Kende Péter (1997), „Erős republikánus állam nélkül ki fogja egyben tartani a magyar társadalmat?", *Mozgó Világ* 7.

Kis János (1991), „Az abortusztörvény és a köztársaság morális egysége", *Magyar Hírlap*, december 24.

Kis János (1996), „Liberális szemmel", *Magyar Narancs*, október 23.

Kis János (1997), *Az állam semlegessége*. Budapest: Atlantisz.

Macedo, Stephen, szerk. (1999), *Deliberative Politics*. New York–Oxford: Oxford University Press.

MacIntyre, Alasdair (1981), *After Virtue*. London: Duckworth.

Mill, John Stuart (1980), *A szabadságról – Haszonelvűség*. Budapest: Helikon.

Mueller, Dennis C. (1989), *Public Choice II*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nagel, Thomas (1991), *Equality and Partiality*. New York–Oxford: Oxford University Press.

Parfit, Derek (1984), *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.

Pettit, Philip (1997), *Republicanism*. Oxford: Clarendon.

Pocock, John G.A. (1975), *The Machiavellian Moment*. Princeton: The University Press.

Riker, William (1982), *Liberalism Against Populism*. San Francisco: Freeman.

Rousseau, Jean-Jacques (1978), „A társadalmi szerződésről", *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest: Helikon.

Skinner, Quentin (1983), „Machiavelli on the Maintenance of Liberty", *Politics* 81: 3–15.

Skinner, Quentin (1984), „The Idea of Negative Liberty", Richard Rorty, Jerome B. Schneewind és Skinner, szerk.: *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Skinner, Quentin (1995), „The Paradoxes of Political Liberty", Stephen Darwall, szerk.: *Equal Freedom*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Smart, John J. C. – Williams, Bernard (1973), *Utilitarianism, For and Against.* Cambridge: Cambridge University Press.
Smith, Adam (1992), *A nemzetek gazdagságáról.* Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. (Bilek Rudolf fordítása.)
Spitz, Jean-Fabien (1995), *La liberté politique.* Paris: Press Universitaires de France.
Raz, Joseph (1993), „Liberalism, Scepticism, and Democracy", *Ethics in the Public Domain.* Oxford: Clarendon.
Raz, Joseph (1986), *The Morality of Freedom.* Oxford: Clarendon.
Rawls, John (1993), *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press.
Tamás Gáspár Miklós (1993a), „Arról, hogy a közjó délibáb." *Magyar Narancs,* június 21.
Tamás Gáspár Miklós (1993b), „A nemzetállam védelmében." *Népszabadság,* július 10.
Tamás Gáspár Miklós (1993c), „A magyar ideológia", *Magyar Narancs,* október 7.
Tamás Gáspár Miklós (1994), „Az új establishment", *Magyar Narancs,* szeptember 29.
Tamás Gáspár Miklós (1995), „A közjó, amelyben testvériesülnek az állampolgárok", *Amaro Drom* (Különlenyomat), május 14.
Tamás Gáspár Miklós (1996a), „Köztársaság és nemzet", *Magyar Hírlap,* január 20.
Tamás Gáspár Miklós (1996b), „Közhaza és republikánus hit", *Magyar Hírlap,* január 27.

II. Politikai közösség

Balázs Zoltán: Republikanizmus, hatalommegosztás, hatalmi ágak elválasztása 91
Kapelner Zsolt: Republikanizmus és demokrácia 106
Tóth Szilárd János: Republikanizmus, demokrácia és honpolgári erény 124
Losoncz Márk: Elköteleződni a titok ellen/mellett 148

Balázs Zoltán

Republikanizmus, hatalommegosztás, hatalmi ágak elválasztása

Ebben a tanulmányban a republikánus politikaelmélet és a klasszikus hatalomelválasztási doktrína kapcsolatát veszem szemügyre. Elsőként tisztázom, hogy a politikai világnézet és a politikaelmélet között mi a viszony. Ezt követően bemutatom Philip Pettit és Richard Bellamy felfogását. Mindkettő vállalja a republikánus világnézet alapjait, s mindketten robusztus demokratikus rendszert tartanak kívánatosnak. Azt viszont, hogy a várható önkényuralmi visszaéléseket hogyan lehet megelőzni, másként látják: Pettit jelentős mértékben támaszkodik a politikai erényekre, de a klasszikus elméletekben fontos szerepet játszó hatalmi elválasztástól sem zárkózik el, noha ennek számára a demokratikus kontroll fenntartása szempontjából van jelentősége. Bellamy – s még mások is – ezzel szemben inkább ártalmasnak tartják az elvet, helyette a reális politikai-hatalmi egyensúlyban reménykednek, vagyis abban, hogy a polgárok között magától is érvényesül – legalábbis hosszabb távon – a kiegyensúlyozó logika. A hatalmi ágak ezt csak akadályozzák. Saját álláspontomat bemutatva amellett érvelek, hogy a hatalmi ágak elve, illetve klasszikus értelmezése évszázados gyakorlati tapasztalat, egyfajta politikai nyelv, amelyet nem érdemes elfelejteni, hiszen ennek révén nemcsak a szabadság valamilyen elvi védelmét lehet ellátni, hanem a politikai gyakorlatban is hatékonyan korlátozni a visszaélésekre való hajlamot.

POLITIKAI VILÁGNÉZET ÉS POLITIKAELMÉLET

A politikaelmélet nem azonos a politikai világnézettel, hanem arra épül. Ez a „ráépülés" bonyolult viszony, amelynek kifejtése nem célom. Itt csak néhány nagyon rövid, szinte axiomatikus megjegyzést teszek. Először: a *politikai világnézet* normatív (politikai és erkölcsi) filozófiai föltevéseket és belátásokat fogalmaz meg, amelyek koherens, de nem föltétlenül szigorúan zárt együttest alkotnak. Ezek gyakran nem is explicit maximákként jelennek meg, hanem beállítódásként, tapasztalatokra és mélyebb tudásra alapozott észjárásként. A konzervatív például szkeptikus, esetleg pesszimista az emberi természettel és az értelemmel kapcsolatban; az egalitárius liberális az igazságtalanságra és az egyenlőtlenségre különösen érzékeny; a tradicionalista fő gondja az erkölcsi-szellemi hanyatlás, a „természetes tekintély" megszűnése; a republikánus a hatalomra, a dominanciára figyel, és így tovább. Másodszor: a *politikaelmélet* tradicionálisan olyan témákat tárgyal, amelyek a kormányzás és az állam, a társadalmi-politikai intézmények, az alkotmány és az uralmi rend, a szokás és a törvény, az erények és a jó élet fogalom-

rendszerébe tartoznak. A politikaelmélet sem nélkülözi a normatív szempontokat, sőt, ezek biztosítják kapcsolatát a világnézettel. Ugyanakkor minden elméleti konstrukciónak meglehetnek a maga sajátos hangsúlyai, konklúziói, különösen a gyakorlati politikában fontos teendőkre nézve. S ebből következik a harmadik megjegyzés: egy robusztus világnézet rendszerint előnyben részesít bizonyos politikaelméleti koncepciókat, de nem föltétlenül egyetlenegyet; ugyanakkor egy bizonyos politikaelméleti koncepcióval eltérő világnézetek is egyetérthetnek.

Nézzünk mindkét lehetőségre egy-egy példát! A liberalizmusra ráépíthető egy dworkiniánus elosztási elmélet éppúgy, mint egy nozickiánus természetes jogelképzelés, ennek megfelelően jelentős méretű és minimális állam egyaránt. A liberalizmushoz rendszerint a deliberatív demokráciaelméletet társítják, de világnézeti premisszáihoz többségi elvű, de alkotmányos korlátokat is alkalmazó demokráciaelmélet is hozzáigazítható.

A másik oldal felől nézve példa lehet Hobbes társadalmiszerződés-elmélete. Ez talán az első valódi politikaelméletnek tekinthető, mivel az imént felsorolt témák közül szinte mindegyikre kitér: világosan lefekteti a politikai közösség (*commonwealth*) legitimitásának mércéit (természeti állapot); a törvény eredetét és kizárólagosságát (például a szokásjoggal szemben); meghatározza a lehetséges kormányzati formákat; definiálja a szuverenitás fogalmát; elhatárolja a szuverén és a polgár lehetőségeit és jogait. Azzal azonban bajban volnánk, ha Hobbes-ot egyértelműen össze kellene kötnünk egyetlen világnézettel.[1] Az emberi természettel kapcsolatban konzervatív nézeten volt; az állam, illetve az uralom nélkülözhetetlenségének tétele igazán antirepublikánus, viszont monarchista sem volt; radikális egalitarizmusa a liberálisok számára nagyon is rokonszenves lehet; etatizmusa és omnikompetens kormányzata megférhet egy szocialista-utópista világnézettel.

Az elmondottakból annyi mindenképpen következik, hogy ha a republikánus felfogást politikai világnézetnek (is) tekintjük, akkor arra többféle politikaelméleti koncepció vagy konstrukció is épülhet. Azt, hogy a republikanizmus valóban politikai világnézet-e, s hogy mennyiben különbözik másoktól (elsősorban a liberalizmustól), megint csak nem ennek a tanulmánynak a feladata eldönteni. Az egyszerűség kedvéért itt a kortárs republikanizmus két jelentős szerzőjére hagyatkozom, Philip Pettitre és Richard Bellamyra. Elsősorban azért, mert mindketten nagy gondot fordítottak arra, hogy a politikai világnézet kifejtésén túl a normatív politikaelméleti következtetéseket is levonják. Ráadásul abban a helyzetben vagyunk, hogy éppen a hatalmi ágak elválasztásával kapcsolatban ellentétes konklúziókra jutottak, így különösen is érdekes lesz összevetni a két felfogást és okfejtést.

[1] A „világnézet" kifejezés többek között azért szerencsésebb itt, mert nem kell belebonyolódni abba, hogy Hobbes idején ideológiáról beszélni anakronizmus volna. Azt viszont nem kell talán magyarázni, hogy világnézetről nem; főleg, ha a keresztény teológiai gondolkodás szempontjait már tudatosan figyelmen kívül hagyó (persze attól befolyásolt) teoretikusról beszélünk.

A REPUBLIKÁNUS VILÁGNÉZET

Philip Pettit vonatkozó műve már csak azért is hasznos, mert tömören és jól követhetően foglalja össze a republikánus politikai világnézet elvi és történeti hátterét (Pettit 2012). Az elvi összegzés megfelel a Michael Freeden által megkonstruált ideológiai természetrajz és rendszerezés kritériumainak (Freeden 1996), legalábbis annyiban, hogy Pettit egyértelművé teszi, hogy a republikanizmusnak is megvannak a maga kulcsfogalmai (*core concepts*), amelyek könnyen azonosíthatóvá teszik. Az első az egyenlő szabadság, azzal a kiegészítéssel, hogy itt nem a Berlin-féle pozitív és negatív szabadságról van szó: nem az a kérdés, hogy mások beavatkoznak-e a döntéseimbe, vagy hogy milyen elvek szerint kell szabadnak lennem, hanem az, hogy a magam ura vagyok-e vagy sem. A második kulcsfogalom a vegyes alkotmány, vagy talán inkább az alkotmányos kormányzás iránti elkötelezettség. A harmadik az éberség polgári-politikai erénye. A republikánus hagyomány Pettit szerint a nyugati eszmetörténet mélyén gyökerezik. Legjelentősebb klasszikusai a római államférfiak (Cicero, Livius, Polübiosz), az itáliai reneszánsz számos szerzője, az angol polgári átalakulás egyes teoretikusai (A. Sydney, J. Milton), az amerikai szerzők (J. Madison, A. Hamilton), illetve brit támogatóik (R. Price, J. Priestley), s persze Ch. Montesquieu. (Pettit nem számolja ide J-J. Rousseau-t;[2] ugyanakkor a sajátos francia republikánus felfogásról sem mond semmit.) A történetiség nem önmagában fontos, de „intellektuális plauzibilitást" ad a világnézetnek.[3] Ezzel teljesen egyet lehet érteni, annál is inkább, mert a kulcsfogalmak, ahogy Pettit meghatározza őket, önmagukban is jól illeszkednek a föntebb meghatározott értelemben vett más politikai világnézetekhez. A második kritérium (korlátozott kormányzás) valamelyest ebből kilóg, s már inkább a politikaelméleti konzekvenciák körébe tartozik, de ezt egyelőre ne tekintsük problémának (éppen ebben tér el majd Bellamy felfogása). Ha a republikanizmus „csak" annyit állít, illetve vár el, hogy a polgárok legyenek éberek, óvják és ápolják saját autonómiájukat, legyenek bizalmatlanok a kormányzattal szemben, de bízzanak egymásban, és szeressék a hazájukat, akkor kétségkívül elég robusztusnak látszó s eszmetörténeti értelemben valóban jelentős tradíciókkal rendelkező politikai világnézetnek fogadható el.

Egy republikánus politikaelmélethez természetesen a történeti hagyományon és értékkészleten túl konkrétabban is értelmezhető kiindulópontokra van szükségünk. Ahogy láttuk, az alapérték a politikai és társadalmi szabadság fenntartása az uralom vagy hatalom elleni aktív (de nem öncélúan destruktív, hanem konstruktív) küzdelem révén. A politikai és társadalmi szabadság nem ugyanaz, mindenesetre úgy is fogalmazhatunk, hogy a republikánus politikai világnézet gyökere a társadalmi szabadság, s ennek garanciája a politikai szabadság, amit a politikaelmélet dolga kidolgozni, de

[2] Rousseau az elmélettörténeti fejtegetésekben később a valamilyen rejtélyes okból „kommunitáriusnak" nevezett tradícióba kerül. Az ok azért rejtélyes, mert ha a Rousseau-féle szuverenitás- és demokráciaelmélet nem fér meg Pettit republikanizmusával, akkor még kevésbé a modern kommunitarizmussal. De itt ez mellékszál (11–15). Természetesen amellett is lehet érvelni, hogy Rousseau felfogása azért mégsem annyira áll távol a republikánus világnézettől. Pettitet emiatt bírálja De Dijn 2015.

[3] Pettit 19. Az eszmetörténet alapján kibontott republikánus felfogás kifejtéséhez még két klasszikus tartozik: Skinner 1998; valamint Viroli 1995.

a kettő szorosan összetartozik. A társadalmi szabadság értelme természetesen a személy cselekvési szabadságában tárul föl. Nem csoportok vagy közösségek, hanem egyének szabadsága a tét, amelyre azonban mindig mások cselekvése jelentheti az első számú veszélyt. A közvetlen beavatkozás (*invasion*) mellett vagy mögött számos további tényező létezik, amely az egyén számára rendelkezésre álló választási lehetőségeket, s így szabadságukat korlátozhatja (*vitiation*). Ahhoz, hogy ezeket a tényezőket és lehetőségeket számba vegyük, rendelkeznünk kell valamilyen elképzeléssel arról, hogy az egyének szabad akarata és akarati tevékenysége (akarása) mit is jelent.

Pettit *nem* megy bele az autonómiával és a szabad akarattal kapcsolatos metafizikai vitákba: „A kinyilvánított [*revealed*] akarattal foglalkozom, s nem azzal, hogy ez az akarat valódi vagy igazi-e". Elfogadva, hogy a kinyilvánított akarat valóban a mások által egyáltalán megismerhető, ennélfogva a társadalmi szabadsággal összeköthető akarat, még mindig fölmerülhet, hogy mások cselekvése vagy nem cselekvése, tudatos befolyása kimutathatóan megváltoztatja a kinyilvánított akaratot.[4] Ezért fontos az uralom (*domination*) és a hatalom (*power*) közötti különbség. Amíg a hatalom a közvetlen beavatkozásban érzékelhető jobban, addig az uralom a választási lehetőségek korlátozásában. Ennek Pettit azért is tulajdonít jelentőséget, mert fontos politikaelméleti konzekvenciája lesz: ha ugyanis saját magam mondok le a választási lehetőségeim egy részéről azáltal, hogy másokra bízom azok alakítását, egy-egy konkrét beavatkozás nem föltétlenül sérti a szabadságomat. Magyarán egy kormányzat hozhat érdekeimmel vagy kívánságaimmal (kinyilvánított akaratommal) ellentétes döntést, föltéve, hogy annak létrehozásába tudatosan és szabadon beleegyeztem. A beavatkozás korlátozhat, s ez elfogadható, amennyiben nem uralmi jellegű.

POLITIKAELMÉLETI ÉPÍTKEZÉS

Ezzel már át is tértünk a politikaelmélet terepére. A politikai szabadság biztosításához tehát nem szabad bízni a spontán rendben, sem a minimális államban, hanem intézményekre és erős választói kontrollra, sőt, irányításra épített demokráciát kell megkonstruálni. Pettit nem tesz lényegi különbséget állam és kormány(zat) között, ennyiben Rousseau nyomdokait követi: „Az államot és a kormányzatot testületek együtteseként fogom föl, amelyek úgy kapcsolódnak egymáshoz, hogy az állam a kormányzat szervein vagy intézményein – törvényhozás, végrehajtás, igazságszolgáltatás – keresztül cselekszik [...]" (Pettit 2012: 75). A magánszemélyek vagy egyének belépése a politikai szabadság terrénumába szigorúan egalitárius elv szerint történik, vagyis mindenkinek

[4] Nem biztos, hogy ez ennyire egyszerű. Az akarat metafizikája valóban elég bonyolult dolog; miközben az autonómiának valóban van tradicionális-politikai felfogása, legalábbis J. S. Mill óta (akit Pettit valamiért nem idéz). De túl sok 20. századi filozófiai és politikai rendszer állította már magáról, hogy jobban ismeri „az ember" valódi lényegét, igényeit, téloszát-rendeltetését, mint maga az empirikus (kinyilvánított akarattal rendelkező) egyén, s így maradhat az olvasóban olyan érzés, hogy Pettit talán túl könnyen lép túl azon a kérdésen, hogy jelentős állami-kormányzati újrarendezés a társadalmi viszonyokban igazolható-e bármilyen világnézettel. Ebben a tekintetben a (klasszikus) liberális és a konzervatív fenntartások összhangban vannak egymással.

ugyanannyi és ugyanolyan joga van a kormányzattal vagy az állammal szemben, valamint annak létrehozásához. Republikánus világnézetről lévén szó, Pettit – szemben például a domináns egalitárius liberális felfogással – a kormányzat fő feladatának nem a társadalmi javak igazságos elosztását, hanem az egyenlő szabadság biztosítását tekinti. S ezen a ponton visszalép az egyének szintjére, vázolva a politikailag tudatosított szabadság állapotában élő polgárok viselkedését és (nyilvános) jellemét. Ezt érdemes hosszabban idézni:

> *„A bevett republikánus elképzelés szerint a szabad személyek egyenes derékkal mozognak, mások szemébe néznek. Nem más kegyétől vagy tetszésétől teszik függővé, hogy milyen életet kívánnak élni. Egymáshoz pedig úgy viszonyulnak, hogy e függetlenség élvezetének tudatát egymásban is erősítik. A republikánus szóhasználatot követve: nem hajlonganak, csúsznak-másznak, hízelegnek, alázatoskodnak; nem szorulnak rá, hogy mások kegyét keressék. Nem ügyeskedéssel élnek, akár félelemből, akár behódolásból. A maguk urai, s akármilyen szorosan is kötik össze magukat egymással, mint a szerelemben, a barátságban vagy a bizalomban, ezt szabadon teszik, a viszonylag egyenlő erő pozíciójából lépve kapcsolatba a másikkal."* (Pettit 2012: 82)[5]

Ennek az ideálnak a megéléséhez konkrét választási lehetőségek tartoznak, amelyeket szintén konkrét intézmények, mindenekelőtt a törvények garantálnak. Pettit a republikánus erénnyel rendelkező polgárok vagy egyének elképzeléséből fogalmazza meg a „szembenézés próbáját" (*eyeball test*), amely lényegében azt a funkciót tölti be a normatív politikaelméletben, mint Rawls igazságosságelve(i). Csak azok a társadalmi és politikai intézmények fogadhatók el, Rawls kijelentését parafrazeálva, amelyek ezt a próbát kiállják, vagyis ennek az erénynek nem mondanak ellent, illetve azt nem csak nem rombolják, hanem kifejezetten építik. Ez a próba persze fölöttébb elvont, s a társadalmi koordinációban jelentkező milliárd lehetséges konfliktus megoldásában sokat nem segít. Pettit mindenesetre igyekszik konkrétabbá tenni. A végeredmény nem sokban különbözik a liberális jogegyenlőség kiterjesztett verziójától, vagyis attól, amelyben az egyének cselekvési lehetőségeit az államnak aktívan bővítenie kell. Sőt, Pettit a Rawls-féle modellnél is egalitáriusabb következményekkel számol, s ebből olyan politikaelmélet adódik, amely igen széles körű állami vagy kormányzati gondoskodást irányoz elő: „az igazságosság republikánus elmélete kiterjedt, sőt, radikális intézkedéseket [keres]; míg ezek igazolási alapja minimalista, addig tartalma nem az" (Pettit 2012: 126).

Mindebből az következik, hogy az állam vagy kormányzat legfőbb értelme a republikánus erény előmozdítása. A valóságban persze nem föltétlenül ezt tapasztaljuk, s ezt Pettit is elismeri – hogy ez így mennyire konzisztens, más kérdés. Mindenesetre reálisan számolni kell azzal, hogy a kormányzat, ha már egyszer létezik, nem föltétlenül ideálisan viselkedik, ennélfogva a polgárok és a kormányzat kapcsolatát nem lehet kihagyni az elméletből. A liberális felfogás valóban kevesebb figyelmet fordít a legitimáció kérdésére, mint a társadalmi igazságosságéra, ebben Pettitnek alighanem igaza van. Ha viszont a republikánus világnézet a kényszert (a virtuálisat is) tartja a legnagyobb

[5] Balázs Zoltán fordítása – a szerkesztők megjegyzése.

veszélynek a szabadságra nézve, akkor a kormányzat a maga erőszak-monopóliuma révén kétségkívül a legnagyobb veszély; miközben tőle várjuk a republikánus erényeszmény előmozdítását. Erre a dilemmára egyetlen megoldás van: a kormányzat robusztus, állandó, feltétlen és hatékony ellenőrzése. Miképpen?

A kiindulópont csakis az lehet, hogy az egyének saját szabadságuk védelme érdekében tartják igazolhatónak a kormányzatot. A továbbiakban ennek a feltételnek a teljesülését is egyformán és ugyanannyi joggal ellenőrizhetik. Ahogy a kormányzat kompetenciáinak átgondolásából meglehetősen egalitárius politikaelméleti következtetés adódott, úgy ebből a gondolatmenetből értelemszerűen nem kevésbé robusztus demokratikus elméleti következtetés adódik.

Pettit nem áll meg itt, hanem tovább részletezi a republikánus – most már nevezzük így – demokrácia- és államelméletet. Képviseleti és parlamentáris elrendezést javasol, mivel véleménye szerint ez képes a legjobban teljesíteni a korábban megfogalmazott kritériumokat a kormányzat népi ellenőrzéséhez, s bár a westminsteri modellt valamivel jobbnak tartja a washingtoninál, tökéletesnek azt sem. A szokásos ellenvetések közül a legjelentősebb a többség zsarnoksága. Pettit szerint erre az a helyes válasz, ha a többségi elv, illetve annak következtében tartós hátrányt elszenvedők problémái is vita tárgyává válhatnak, éspedig azon az alapon, hogy a föltételezett elvi egyenlőséget szisztematikusan megsértik, azaz a republikánus előfeltevések vélhetően sérülnek. Amennyiben ennek esélye csekély, annyiban a helyzet már eleve reménytelen, hiszen semmilyen politikai megoldás vagy rendszer nem képes – legalábbis rövid távon – a polgárok közötti mély bizalmatlanságot vagy ellenségeskedést megszüntetni.

De ezen túlmenően a vegyes alkotmányt, s főleg a hatalmi ágak elválasztását, valamint általában a hatalmi koncentrációk megszüntetését vagy legalábbis korlátozását Pettit minden további nélkül elfogadja olyan intézményes megoldásként, amely a populáris ellenőrzés lehetőségét tulajdonképpen biztosítja. A lényeg tehát nem a hatalmi ágak valamiféle lényegi vagy belső logikát követő elválasztása, hanem a visszaélések lehetőségének korlátozása. Az egyes szervek és intézmények vagy hatalmi ágak az egyének ellenőrzése alól kicsúszhatnak ugyan, de az egész kormányzat nem: ez a legfontosabb előny.[6] Ám az intézményi garanciák mellett szükség van arra is, amit Pettit *contestatory vigilance*-nek nevez, s amit egyfajta aktivista-civil éberségnek fordíthatunk. Ez a klasszikus (római-firenzei, majd angol-amerikai) republikánus *virtú*, amely a hatalommal szemben gyanakvó, de a polgártárssal és a politikai közösség egészével szemben megfontolt és átgondolt bizalmat tanúsít.

Foglaljuk össze: a Pettit által fölvázolt republikánus politikaelmélet több ponton is visszacsatol a republikánus világnézeti föltevésekhez. A polgári erény mérceként is állandóan működik, éspedig minden intézményi megoldás és kormányzati politika értékeléséhez használható. Nemcsak személyes mérce, hanem másokkal kapcsolatban is jól alkalmazható: ha például azt érzékelem, hogy másokat valamilyen kormányzati döntés megaláz, tartós függőségbe hoz, kiszolgáltat (akár magának az államnak, akár

[6] „Az a tény, hogy az állam mint olyan csak akkor cselekszik, ha minden alkotóeleme egységesül […], azt jelenti, hogy a kormányzat egésze kis valószínűséggel hajlik efféle merészségre" (Pettit 2012: 223).

egy másik magánszemélynek vagy csoportnak, kollektív szereplőnek), akkor saját érintettségem híján is okom és politikai jogom ellene föllépni. Az éberség szintén kiemelten fontos erény, elsősorban a közhatalommal és képviselőivel szemben. Ezek az erények egy konzervatív vagy kommunitárius politikai világnézet számára sem elfogadhatatlanok.[7] A demokratikus, közvetlen, hatékony és széles körű kontroll azonban már olyan további specifikáció, amely kétségkívül megkülönbözteti ezeket a felfogásokat a republikanizmustól. A demokratikus elrendezés miatt a többség zsarnokságának lehetősége viszont azonnal fölmerül. Láttuk, erre Pettit két megoldást javasol: az egyik lényegében a republikánus erényben való bizakodás, vagyis az egyének kellő érzékenysége a tartósan hátrányt szenvedő kisebbségek iránt. A másik a bevett klasszikus módszerek alkalmazása a kormányzati túlhatalom megakadályozására, köztük a hatalom megosztása, illetve a hatalmi ágak elválasztása egymástól. Kétségtelen, hogy ezt különösebben vagy részletesebben nem alapozza meg, számára ugyanis bármilyen korlátozás elfogadható.

Mondani sem kell, hogy mindkét megoldás vagy elképzelés fölöttébb támadható. Abban Pettitnek igaza van, hogy *ha* a polgárok kellően érzékenyek és erényesek, *akkor* a többség zsarnokságának talán kisebb az esélye. Bár még ehhez is hozzá lehet tenni, hogy a republikánus erényesség vagy erénykatalógus nem föltétlenül a legjobb *politikai* erénylista (hangsúlyozottan politikai erényről van szó, a magánéletben vélhetően Pettit szerint is sok más módon lehet erényes valaki); minden további nélkül elképzelhető, hogy valaki a személyes lojalitást (például egy vezér iránt) tartja a legfőbb erénynek; vagy a kevés valóban vezetésre termett politikus jóindulatát és ügyességét emeljük ki. De ha a republikánus erényesség feltétele teljesül, s a demokrácia a maga teljességében kibontakozhat, akkor az ellenőrzés igénye és a kormányzattal szembeni bizalmatlanság, ami lehet a *többséget valóban* képviselő kormányzattal szembeni bizalmatlanság, alapjában véve indokolatlan. Ennélfogva nincs is szükség más eszközökre. Richard Bellamy lényegében pontosan ezt mondja, mint rövidesen látni fogjuk. Ha mégis úgy gondoljuk, hogy ezek a további eszközök, köztük a hatalmi ágak elválasztása és általában a vegyes kormányzat szükségesek, akkor ez csak azért lehet, mert a bizalmatlanság a többséggel szemben (a többség zsarnokságának lehetősége miatt) mégis indokolt és kiterjedt. Csakhogy ebben az esetben a közvetlen és effektív demokrácia mint politikaelméleti konstrukció aligha tartható.

A POLITIKA OMNIKOMPETENCIÁJA

Richard Bellamy eleve kevesebb gondot fordít a republikánus világnézetre. Mindenesetre ő is a dominancia kizárásaként értett szabadságfogalmat tekinti normatív axiómának, az erre épülő politikai ideológiát (szigorúan) demokratikus liberalizmusnak fogja föl.[8] Ennek politikaelméletét politikai konstitucionalizmusnak hívja. Érvelése

[7] Az erényetikai háttér a republikanizmust közel hozhatja egy konzervatív világnézethez is, de mind Pettit, mind Bellamy politikaelmélete fölöttébb antikonzervatív. A republikánus–konzervatív rokonsághoz lásd Ramgotra 2014.

[8] „A republikanizmust legjobban a demokratikus liberalizmus egyik formájaként jellemezhetjük" (Bellamy 2007: 156).

döntően kritikai. Bírálatának fő célpontja a jogi konstitucionalizmus, illetve a bírói hatalom politikai használata. A teljes könyv bemutatása nem szükséges, igyekszem a véleményem szerint perdöntő jelentőségű téziseket rekonstruálni. A konstruktív részből az tekinthető központi gondolatnak, hogy az egyének közötti viták, értékbeli és elvi konfliktusok föloldására semmilyen elmélet, levezetés, ideológia, szabály, alkotmány vagy eljárás nem alkalmas:

> *„Ha nincsen jó okunk azt hinni, hogy az [emberi vagy természetes] jogok bármilyen felfogását vagy bármilyen alkotmányos vagy más szabályt vitán fölül álló közérdeknek tekintenek, akkor ezeknek az ügyeknek a politika terrénumáról való eltávolításával próbálkozni önkényesnek látszhat. Más szóval nemcsak az igazságtól, vagy akár csak a jogokat vagy a közérdeket illető konszenzustól állnak távol, hanem egyszerűen alig többek, mint a hegemón társadalmi csoport vagy a döntési helyzetben lévő hivatalnokok nézetei."* (Bellamy 2007: 151)[9]

Ez eddig a Berlin-féle értékpluralizmus tétele (Berlin 1990). A liberális felfogás ebből a kormányzás, illetve a kormányzat kompetenciáinak korlátozását vezeti le: ha a viták elkerülhetetlenek, még mindig van rá esély, sőt, csak ez a megoldás lehet működőképes, hogy a magánéletbe való kormányzati beavatkozást a lehető legkisebbre szorítsuk. De Bellamy szerint ez is illúzió, mivel a „legkisebb" mértéke ugyanolyan vita tárgya (lehet), mint bármi másé. A viták és konfliktusok máris újratermelődnek és újrakezdődnek. Voltaképpen ez a politika lényege, ha tetszik: ezt jelenti a politikai állapot, a politikai létezésmód.

Bellamy azonban érzékeli, hogy ha a politika terrénumát úgy azonosítjuk, hogy abba minden konfliktus belefér, akkor gyakorlatilag elfogadjuk azt a nézetet, amely szerint „minden politika, illetve a politika az élet fő dolga, vagyis se nem lehetséges, se nem elfogadható a politikai életből való kilépés" (Bellamy 2007: 153). Mégsem lát más elméleti megoldást. Sokféle tevékenységet végzünk, de „a politika teremti meg és védelmezi ezeknek a nem politikai elfoglaltságoknak és viszonyoknak a terét" (Bellamy 2007: 153). „Tehát a politika mindent átjár, noha egyáltalán nem ölel föl mindent, amivel törődünk, s amit teszünk" (Bellamy 2007: 153).[10] Így a határok meghúzása révén a politika korlátozható, de ezt csak maga a politika teheti meg.

Nehéz megállni olvasóként, hogy föl ne vessük a fordított megoldást: azért alkalmazunk annyiféle megkülönböztetést és elhatárolást, azért gondoljuk úgy, hogy az élet dolgai, tevékenységeink fölött senkinek sincs kizárólagos és abszolút autoritása (más az állam, a társadalom, a magánszféra, a társulások, a gazdaság, a tudomány, a vallás), mert ezzel korlátozzuk a politikát, s minél többféleképpen, annál hatékonyabban. Világos, hogy az egyének között bárhol, bármikor kialakulhat konfliktus, érdekütközés, elvi ellentét. Ezek megoldása gyakran, de tulajdonképpen az esetek inkább kisebbik ré-

[9] Balázs Zoltán fordítása – a szerkesztők megjegyzése.

[10] Egy jóval korábbi tanulmányban Bellamy Carl Schmittet is fölsorakoztatta a republikánus elmélet mögött, a maga szemszögéből – látjuk – joggal; de persze hosszan bizonyítva, hogy a politika nem redukálható a konfliktusra, illetve annak fenntartására (hiszen a lényeg legalább annyira a konfliktus megoldása, mint a megoldásból esetleg eredő újabb ellenkezés generálása). (Bellamy–Baehr 1993).

szében valamilyen külső autoritás által alkotott normák alkalmazása. (Az egyszerűség kedvéért a külső autoritást azonosíthatjuk a politikával, tudva, hogy ez a valóságban nem így van; s erről Bellamy egy szót sem szól.) Csakhogy abból, hogy a konfliktusok egy részének megoldásához ilyen norma szükséges, nem következtethetünk arra, hogy a konfliktus alapját, jellegét adó „elfoglaltság" vagy „viszony" „terét" a politika teremti meg. Egyszerű példával: egy magánjogi, például kártalanítási vita két magánszemély között valamilyen közhatalmi szereplő által alkotott jogi norma, például törvény révén, valamint egy közhatalmi szereplő, a bíróság döntése nyomán rendezhető. A magánszemélyek ennek során, vagy a döntést követően vitathatják magát a normát, valamint a bíróság döntését is, s tehetnek lépéseket, hogy a törvényalkotó módosítsa a törvényt. Ennyiben a politika természetesen nem hagyható ki a magántulajdon ügyeinek értelmezéséből. De az is világos, hogy semmi értelme nem volna a politikának, a kormányzásnak, sem normaalkotó, sem bírói szerepkörben, ha nem volna evidens, eleve adott, hogy a magántulajdon létezik. Ebből következik a szóban forgó konfliktus. Aforisztikusan: a politika legalább annyira abból ered, hogy létezik szabályoznivaló, mint abból, hogy létezik szabályozás. Hasonló példa lehet a család, amelynek tagjai között számtalan konfliktus merülhet föl. S természetesen létezik családjog, illetve a magánjog családi viszonyokat rendező részletei (például öröklési szabályok). Ezek külső autoritás által megállapított szabályok, ennyiben politikai döntésekből erednek. De képtelen gondolat volna ezeknek a szabályoknak vagy normáknak, netán a fölmerülő konfliktusoknak a létéből a család politikai eredetére következtetni.

Sőt, miközben a politikai akarat által alkotott normák létét elfogadjuk, szükségesnek és hasznosnak véljük, azok korlátozottságát éppen azzal indokoljuk, hogy a politika nem mindenben illetékes. Az illetékesség korlátai annyiban kétségkívül politikai természetűek, hogy ha vitatjuk egy politikai döntés és a megfogalmazott norma szükségességét (elég utalni a családon belüli erőszak vagy a gyermek és a szülő közötti felelősségi viszonyok szabályozására), akkor definíció szerint politikai vitát generálunk: ez Bellamy igazsága. Ugyanakkor az a tény, hogy nem vitatva például az erőszak erkölcsi helytelenségét vagy a szülő és a gyermek közötti felelősségi viszonyok meglétét, mégis önmagában helytelennek gondoljuk a politikai normaalkotás túlterjeszkedését egy elvileg nem meghatározható, de valóságos és létező határon, jelzi, hogy a politika kompetenciáját és hatáskörét *kívülről* is korlátozhatónak tekintjük.

A fenti idézetekben maga Bellamy is egyértelmű bizonytalansággal fogalmaz. Érzékeli, hogy a politika mindenütt jelenvalóságát, egyúttal pedig határoltságát nem egyszerű összeegyeztetni. Ezt nem oldhatjuk meg ennyire egyszerűen vagy felületesen. Nagyon is súlyos kérdés, hogy ha a politika omnikompetenciájának kiindulópontját elfogadjuk, akkor milyen következményekkel kell számolnunk. Értelemszerűen leginkább azzal, hogy megfelelő politikaelmélet és a belőle adódó gyakorlati teendők elmaradásával a magát mindenben automatikusan kompetensnek tekintő kormányzat, főleg a megfelelő politikaelméleti igazolás birtokában könnyen elnyomó kormányzássá, uralkodássá fajul. Szempontjából minden olyan intézmény, amely a kormányzást korlátozza, valamilyen uralmat leplez (ahogy jeleztem, Bellamy különösen a bírói hatalomban, illetve hatalomgyakorlásban rejlő politikát kifogásolja). Minden olyan po-

litikaelmélet, amely valamilyen szabályrendszerben, alkotmányban, jogrendben és hasonló megoldásokban gondolkodik, tévúton jár.

A DEMOKRATIKUS ELLENŐRZÉS ÉS A HATALMI EGYENSÚLY

Mi biztosíthatja akkor az uralkodás nélküli kormányzást? Akár így is megfogalmazhatjuk a világnézet–politikaelmélet közötti határ átlépésének kérdését. Bellamy nem bíbelődik erényességi, erényetikai lehetőségekkel (a polgárok ébersége, méltósága, a szembenézés tesztje Pettitnél). Az ő válasza – Pettittel összhangban – a politikai kontrollra korlátozódik. Lényege a részvétel kiterjesztése, a kontroll demokratikus kiterjesztése. Ha már kormányzás, mondhatjuk, akkor az legyen minél szélesebb körű, mert így a klasszikus rousseau-i tétel értelmében minden polgár elmondhatja, hogy saját magán uralkodik. Ez természetesen nem zárja ki a szabályok – törvények, normák – és intézmények létét vagy szükségességét, de előírja, hogy az egyének alkotta demokratikus közösségé legyen a végső szó.

Mi következik mindebből a hatalmi ágak viszonyára?[11] Bellamy – Pettittől eltérően – kiemeli, hogy a horizontális hatalmi viszonyokban a megosztás önmagában jó, hiszen a dominanciát természetes módon bontja le. Ezt hatalmi egyensúlynak nevezi. Ezzel azonban szembe állítja a hatalmi ágak elválasztásának elméletét. Persze ő is írja, hogy a társadalmi és a kormányzati hatalom megosztását, fölosztását, valamilyen logika szerinti elrendezését nagyon régóta a hatalmi visszaélések orvosságának tartották, tartják. Ennek egyik verziója a tradicionális-organikus-vegyes kormányzati forma, amelyben a hatalmi szereplők valamilyen egyenjogú viszonya is megjelenhet, de a szintén klasszikus-hagyományos testmetafora miatt a fej szerepét betöltő hatalmi ágé a vezető szerep. Ezt Bellamy nem meglepő módon elutasítja, mivel szerinte elitista, konzerváló, *status quo*-megőrző hatásai vannak, s ezek szembemennek a republikánus politikai világnézettel. Ráadásul az egyes hatalmi centrumok versenyhelyzete rivalizáláshoz is vezethet.[12] Ebből szintén dominancia alakulhat ki.

A másik verzió egyfajta intézményesített politikai pluralizmus vagy poliarchia (részben Robert Dahl nyomán). A sokféle társadalmi csoportérdek, frakció, párt és hasonlók egyensúlyának fölismerése nyomán a politikaelmélet belátja, hogy érdeket érdekkel lehet hatékonyan – a közszabadság védelme végett – kiegyensúlyozni, ellensúlyozni. Tudvalevőleg nagyjából ezt az elképzelést követi Madison, illetve szerinte az amerikai alkotmány, amelynek hatalmi elválasztási megoldásai *mögött* a társadalmi és politikai részérdekek egymás elleni kijátszása áll. A republikánus politikaelmélet – amely Bellamynál a totális demokratikus kontrollt jelenti – felől nézve ez a hatalmi-egyensúly-modell egyáltalán nem rossz megoldás, hiszen egyszerre enged beleszólást, s kényszerít mások igényeinek és érdekeinek figyelembevételére.

[11] Ennek részletes elemzéséhez lásd Bellamy 2007: 195–208.

[12] Így látja például Ackerman 2000.

Csakhogy a hatalmi ágak elválasztásának elmélete Bellamy szerint tulajdonképpen elfedi ezt a horizontális és érdeklogikát, mert – mondhatni – testidegen szempontokat is igyekszik figyelembe venni, illetve azoknak alárendelni a hatalmi valóságot. Ilyen szempont például a funkcionalitás, vagyis a három fő hatalmi ág lényegének valamilyen jogi célhoz való merev kötése (törvényhozás/normaalkotás – végrehajtás – alkalmazás/kiigazítás). Ezt persze valóban könnyű támadni, a tiszta funkcionalitás (amelyet az amerikai szóhasználatban inkább formalizmusnak neveznek) és a valóság igen távol áll egymástól. Pettit, mint láttuk, maga sem veszteget erre sok szót.

További probléma, hogy a hatalmi ágak elválasztásának elve az önkényes vagy egyoldalú hatalomgyakorlást, a dominanciát nem mindig képes megakadályozni. Mi több, azt még konzerválhatja is, hiszen a többség változását nem képezi le, így a közvetlen demokratikus kontroll lehetőségét megakadályozza, s ezzel biztosítja a tág értelemben vett kormányzat uralmát. Ez kiváltképpen a bírói hatalmi ág esetében egyértelmű, de a többi hatalmi ágra is igaz: a bírói hatalmi ág a „hatalmát új jogok elismerésével növelheti, úgy, hogy közben semmilyen felelősséget nem kell viselnie döntéseinek társadalompolitikai hatásait – például egy lehetséges adóemelést – tekintve. De amilyen mértékben az egyes kormányzati hatalmi ágak saját, elkülönült funkcionális területükön autonómiát élveznek, képesek maradnak kompetenciájukon belül önkényesen cselekedni." (Bellamy 2007: 202)

Bellamy is elismeri, hogy tartós diszkrepancia azért nem szokott kialakulni a többség (vagy általában a választók) és a kormányzati politika között. A bírói túlhatalommal, illetve a fölötte gyakorolható kontroll lehetőségének hiányával kapcsolatos vehemens kritikáját jelentősen gyöngíti, hogy maga is részletesen bemutatja, hogy mennyire korlátozott valójában a bírói befolyás a politika mélyebb változásaira (Bellamy 2007: 44–46). A valódi probléma inkább az időhorizont, vagyis a döntés halogatása, a felelősség áttolása az egyik hatalmi ágról a másikra, a *status quóhoz,* a *default* pozícióhoz való indokolatlan ragaszkodás. Ugyanakkor az ellenkező problémát, ti. a túl gyors és meggondolatlan, önkényes változtatást nem tartja igazi veszélynek: szerinte a poliarchikus struktúrában természetes hatalmi egyensúly sem annyira borulékony, mint amitől tarthatnánk. A szabályszerűség és a kiszámíthatóság az egyéni autonómia megéléséhez fontos, tehát Bellamy úgy véli, hogy a polgárok kifejezetten érdekeltek abban, hogy tartós megoldások alakuljanak ki a politikai közösség kormányzásában: „ahogy a hatalomért folyó verseny intézményesül, a kormányon lévők érdekévé válik, hogy a politikai játék szabályai is stabillá és kiismerhetőkké váljanak" (Bellamy 2007: 204).

Az egyes hatalmi ágak megnyitása az ellenőrzés irányába tulajdonképpen autonómiájukat is növelheti, amennyiben nem egyetlen, hanem sokféle befolyás irányába nyílnak meg. A dominancia csekélyebb, az autonómia nagyobb. A hatalmi ágak elkülönítése vagy elválasztása tehát elméletként fölösleges, ami benne fontos és politikaelméletileg lényeges, az a mögöttes társadalmi befolyás pluralizmusa. Másként fogalmazva, a társadalmi hatalom pluralizmusa, s annak politikai kifejezése, a többpártrendszer a valódi garancia a hatalmi egyensúlyra, nem pedig az intézmények és vétópontok többé-kevésbé bonyolult rendszere (Bellamy 2007: 230–239).

Ennek a gondolatnak más támogatói is vannak. Daryl J. Levinson és Richard H. Pildes kisebb könyv terjedelmű tanulmányban – Bellamyra nem hivatkozva – fejti ki,

hogy a hatalmak elválasztásának doktrínája az amerikai alkotmányos rendszerben sosem fejtette ki azt a hatást, amelyet tőle az alapítók, különösen Madison vártak (Levinson–Pildes 2006). A szerzők szerint az alapgondolat ugyanis az volt, hogy a hatalmi ágak egymást *hatalmi* értelemben egyensúlyozzák ki. Ezzel szemben az amerikai politikatörténet azt igazolja, hogy a releváns politikai törésvonalakat a pártok képviselték. Ezt nevezik második – és fontosabb – hatalmi elválasztásnak. A funkcionális megosztás vagy elválasztás legföljebb olyankor vált fontossá, amikor a végrehajtó és a törvényhozó hatalom más politikai erő kezében volt.

> *„Az alkotmányos kormányzás kezdeteitől fogva a gyakorlati politika aláásta a Madison-féle elképzelést a hatalomért folytatott versenyben egymás ellen kijátszott hatalmi ágakról. A demokratikus politika masszív rendszerének létrejötte a hatalmat és a kormányt irányítók politikai sorsát ügyekhez és választásokhoz kötötte. […] A hatalmi ágak érdekei nem magukért valóak, nem stabilak, hanem a pártok befolyásától függően elcsúsznak, az idők folyamán másként alakulnak."* (Levinson–Pildes 2006: 12, 52)[13]

A bírói hatalom politikai jelentőségét és befolyását jelentősen túlbecsülik, írja a szerzőpáros (ahogy Bellamy is állítja). A bírói hatalomtól azt várnánk, hogy az erős és egységes hatalommal szemben legyen kellően erős, ezzel szemben a valóságban a politikailag megosztott törvényhozás és végrehajtás helyzetében bizonyul történelmileg fajsúlyosnak.

Összegezve tehát: a hatalmi ágak elválasztásának elve inkább káros, noha a mögöttes gondolat, azaz a hatalom korlátozásának szükségessége természetesen helyes. Bellamy, Levinson és Pildes bírálata egyfajta politikai realizmusnak is nevezhető.[14] Elgondolkodtató viszont, hogy homlokegyenest ellenkező konzekvenciákat látnak fenyegetőnek. Levinson és Pildes arra hivatkozik, hogy a hatalmi ágak *nem* képesek önálló cselekvőkké válni, ellentétben Madison (pesszimista) várakozásaival. Bellamy viszont attól fél, hogy a hatalmi ágak önálló cselekvőkké válnak, s ez károsan hat a demokratikus kontrollra. A politikaelméletnek szerinte inkább a reális hatalomkorlátozásra kell összpontosítania, félretéve a jogias-intézményes megfontolásokat. A jogi konstitucionalizmust a politikai konstitucionalizmusnak kellene fölváltania, amelyhez a republikánus világnézet kellő hátteret és motivációt nyújt.

Maradhatnak bennünk kételyek. Bellamy egész megközelítésének a velejét az a meggyőződés adja, hogy politikai konstitucionalizmus ide vagy oda, kellően hosszú távon a kormányzottak érdekeivel szemben úgysem lehet kormányozni. Csakhogy ha ez valóban így van, akkor a politikaelméletnek valójában semmilyen feladata nincs. Marad a politikatörténet s a történelmi optimizmus, azzal a szintén nem túl erős hittel kiegészítve, hogy a demokratikus kontroll elé fölösleges bármilyen akadályt állítani, mert a választók úgyis a legjobbat akarják. Ha nem, akkor – ahogy Pettit is állítja – azon semmilyen politikaelmélet, semmilyen intézményes vagy jogi biztosíték nem segít. A hatal-

[13] Balázs Zoltán fordítása – a szerkesztők megjegyzése.

[14] Emlékeztet Bibó István felfogására is, aki az elv lényegét a hatalom korlátozásának szükségességében látta, nem a hármas felosztásban (lásd Bibó 1986).

mi egyensúly vagy kialakul magától, vagy sehogy. Egy biztos: intézmények és szabályok konstruálásával nem jutunk közelebb hozzá.

A HATALMI ÁGAK ELVÁLASZTÁSA MINT ÉRVÉNYES SZABÁLYRENDSZER

Hadd térjek vissza Bellamy igen részletes bírálatához, amelyben a szabályok és intézmények, valamint a jogok hatásosságának elméleteit (Dworkintól Hayekig) részesítette (a hatalmi ágak elválasztása idetartozik, noha nem ezek részeként tárgyalja). Minden részletesség ellenére az az olvasó benyomása, hogy valójában nem veszi kellően komolyan, amit a hagyomány a hatalmak, hatalmi ágak elválasztásáról elméletileg és politikatudományi értelemben is mond és föltételez. A liberális, a konzervatív s még a republikánus világnézetek klasszikus formái és változatai is egyaránt aggódtak a többség zsarnoksága, az abszolutista kormányzás s általában az elnyomás mindenféle fajtája miatt. Egyöntetűen korlátokban és akadályokban gondolkodtak, még Rousseau is (a törvényhozó bölcsessége nélkül, amely a politikai közösség történeti esetlegességeit is figyelembe veszi, a demokratikus alkotmány katasztrofális lehet). Ez alól talán csak Hobbes a kivétel, tőle viszont éppen a demokratikus kontroll gondolata állt a legtávolabb, aminek *valamilyen* releváns szerepet az említett klasszikus világnézetek, illetve a belőlük származó politikaelméletek mindenképpen juttatni kívántak. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a klasszikus világnézetek konszenzusára sokféle politikaelmélet épült, Locke polgári kormányzatától Montesquieu és Constant liberális államáig, a skót morálfilozófusok konzervatív-kapitalista kormányzatától Tocqueville társadalmilag-intézményileg korlátozott politikai demokráciájáig. Ezekben nem egyformán fontos a hatalmi ágak elválasztásának elve. Amelyekben azonban igen, azokban az elv, illetve annak klasszikus hármas értelmezése nem a politika leírását kívánja adni. Nem is az a dolga, hanem az, hogy a célt – a zsarnokság, az önkényuralom megakadályozásának lehetőségeit – átgondolja és kidolgozza, természetesen szem előtt tartva a lehetőségek realitásait is.

A politikatudósok egy része a valós hatalmi viszonyokat elemzi. Minden további nélkül igazuk lehet abban, hogy a hatalmi ágak közötti viszony, egyensúly vagy egyensúlytalanság nem azonos a politikai aktorok – pártok, politikusok – közötti hasonló viszonnyal. Ez elég triviális, ezt bizonygatni teljesen fölösleges. Nem szabad viszont abba a hibába esnünk, hogy az elvet és a gyakorlatot mereven elválasztjuk egymástól. Ha egy norma tökéletesen eltér a valóságtól, akkor valóban értelmetlenség úgy tenni, mintha érvényesülne. Senki sem vehette komolyan a szovjet alkotmányt, mert semmilyen hatalom nem kényszeríthette ki az érvényesülését (például a bírói függetlenség elvéét). A tökéletes érvényesülés viszont magát a normát tenné fölöslegessé: semmi szükség előírni, hogy mindenkinek kötelessége saját magára vigyázni. A hatalmi ágak elválasztása (és persze összekötése) olyan norma, amely nem tud, s amelynek nem is kell sem funkcionalista, sem formalista merevséggel érvényesülni, de amely igen fontos orientációs szerepet tölt be, éspedig nem csak a politika-, jog- és alkotmányelméletben, hanem a gyakorlati politikai cselekvés során is.

Az alkotmányos szabályok, köztük a hatalmi ágak elválasztásának elve is lehet a realitás része,[15] s ezeket pontosan azért alkották meg, vagy talán inkább fedezték föl, fogalmazták meg, tették nyilvánvalóvá, hogy a cselekvők számára irányt mutassanak. Tudvalevő, hogy az alapvető közhatalmi funkciók első leírása Arisztotelésztől származik, és ő hangsúlyozottan a megfigyelésekből, a hellén poliszok alkotmányainak tanulmányozásából vezette le alkotmánytanát. Legalább annyira félreértés volna tehát tagadni, hogy a modern, demokratikus, alkotmányos rezsimekben a politikai cselekvők ténylegesen igazodnak a hatalmi ágak elválasztásának szabályaihoz, mint azt, hogy – ha lehet, s amennyire lehet – olykor kreatívan használják is őket. Sokat idézett példa az amerikai elnök és a törvényhozás kompetenciájának változása külpolitikai téren: a hadüzenet joga a Kongresszusé, a gyakorlat azonban azt mutatja, hogy a végrehajtó hatalom nemzetbiztonsági kötelezettségei révén igen jelentős önállóságra tett szert a külföldi katonai cselekmények irányítása terén. Mégis: törvényt változatlanul csak a törvényhozás alkothat, így bár a modern végrehajtó hatalom rendelet- (és így norma-) alkotási tevékenysége kiterjedt lehet, a két normatípus viszonya egyértelműen meghatározott, amelyben a törvényt a rendelet nem írhatja fölül. Természetesen ha a végrehajtó hatalom politikai értelemben a kezében tudja tartani a törvényhozást (többsége van), akkor a politikai akarat a teljes normarendszeren keresztül érvényesíthető, s a polgárok szemszögéből nézve a két hatalmi ág elválasztása ezen a téren irreleváns. De éppen ilyenkor kap nagyobb figyelmet a képviseleti elv legitimációs háttere, azaz ilyen esetben válik fontossá a végrehajtó hatalmat működtető politikai erő számára, hogy hangsúlyozza saját demokratikus legitimációját, amely a törvényhozáson keresztül érkezik, s ezzel a törvényhozás eltérő szerepét és természetét emeli ki. Vannak tehát példák arra, hogy a hatalmi ágak elválasztásának elvét egyes döntési helyzetekben korlátozzák; de arra is, hogy kreatív-alkotó módon értelmezik.

Mindkét megfigyelésből arra következtethetünk, hogy a hatalmi ágak elválasztása nem csupán röviden összefoglalható elv, vagy éppen legföljebb alkotmányjogászok számára átlátható doktrína, hanem olyan szabályrendszer, sőt nyelv, amelyen nemcsak a politikaelmélet, hanem a gyakorlati politika is beszél. Ezt elfelejteni nemcsak célszerűtlen, hanem az önkényuralom egyik létező és hatékony korlátjának fölszámolása is. Analógiaként hadd hivatkozzam a kommunista rendszerek belső ideológiai korlátjára: minden totalitárius tendencia, filozófiai determinizmus, materializmus, utópizmus ellenére a humanista gyökerek fölvállalása olykor ténylegesen ható ellensúllyá tudott válni az elnyomás belső kritikusai kezében.

[15] A szabályok reális fontosságát hangsúlyozza Epstein 2006.

IRODALOM

Ackerman, Bruce (2000), „The New Separation of Powers", *Harvard Law Review* 3: 634–725.
Bellamy, Richard (2007), *Political Constitutionalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
Bellamy, Richard és Baehr, Peter (1993), „Carl Schmitt and the Contradictions of Liberal Democracy," *European Journal of Political Research* 23: 163–185.
Berlin, Isaiah (1990), „A szabadság két fogalma," in: *Négy esszé a szabadságról*. Budapest: Európa.
Bibó István (1986), „Az államhatalmak elválasztása egykor és most", in: *Válogatott tanulmányok*. Budapest: Magvető.
De Dijn, Annelien (2015), „Rousseau and Republicanism", *Political Theory* 1: 1–22.
Epstein, Richard A. (2006), „Why Parties and Powers Both Matter: A Separationist Response to Levinson and Pildes", *Harvard Law Review Forum* 210: 209–219.
Freeden, Michael (1996), *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*. Oxford: Clarendon.
Levinson Daryl J. és Pildes, Richard H. (2006), „Separation of parties, not powers", *Harvard Law Review* 1–73.
Pettit, Philip (2012), *On the People's Terms*. Cambridge: Cambridge University Press.
Ramgotra, Manjeet (2014), „Conservative Roots of Republicanism", *Theoria: A Journal of Social and Political Theory* 61: 22–49.
Skinner, Quentin (1998), *Liberty before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
Viroli, Maurizio (1995), *For Love of Country. An Essay on Patriotism and Nationalism*. Oxford: Clarendon Press.

Kapelner Zsolt

Republikanizmus és demokrácia

A republikánus politikaelméleti hagyomány viszonya a demokráciához mindig is ambivalens volt. A republikánus hagyomány olyan nagy hatású szerzői, mint Cicero (2016: 94–105), kételkednek a demokratikus részvétel értékében, míg James Madison (1998: 96 skk.) vagy Montesquieu (2000: 58) úgy vélik, megfelelően szabályozott kevert alkotmányban a demokratikus gyakorlatoknak nagyon is helye lehet; végül olyan republikánus szerzők, mint Machiavelli (2004) és különösen Rousseau (2017: 372–379), alapvetőnek látják a demokrácia és a népi részvétel szerepét a szabad köztársaság létrehozásában és fenntartásában.[1] A kortárs republikánus gondolkodás tehát mozaikszerű és ellentmondásos képet kapott örökül a demokrácia politikai értékével kapcsolatban. Mégis, a legtöbb jelenkori köztársasági gondolkodó elkötelezett a demokrácia intézményei mellett, és úgy véli, a republikanizmus politikaelméleti alapelvei hathatós érveket szolgáltatnak a demokratikus kormányzat mellett. A republikanizmus és a demokrácia ellentmondásos története azonban okot adhat arra, hogy kétségbe vonjuk, vajon a demokrácia csakugyan problémamentesen illeszkedik-e a republikánus nézetrendszer egészébe; vajon a republikánus politikaelmélet melletti elköteleződés menynyire szolgáltat erős érveket a demokrácia mellett? Ez az a kérdés, amelyet a következőkben megvizsgálok.

MEGHATÁROZÁSOK

Vizsgálódásainkat érdemes a címben ismertetett kulcsfogalmak meghatározásával kezdeni. Mit értünk pontosan republikanizmuson és mit demokrácián? A republikánus vagy köztársasági politikaelméleten az ókortól a reneszánszon – és Machiavellin mint kulcsfigurán – keresztül a felvilágosodásig – itt különösen Montesquieu, Rousseau és az Amerikai Egyesült Államok alapítói közül sokan, így James Madison vagy Thomas Jefferson meghatározó alakjai a hagyománynak –, illetve lényegében a jelenkorig húzódó politikaleméleti hagyományt értek, amelyet a huszadik század végén olyan szerzők juttattak ismét jogaihoz a főáramú politikaelméletben és politikafilozófi-

[1] Fontos szem előtt tartanunk, hogy a szóban forgó szerzők mind igen sajátos értelemben használták a „demokrácia" kifejezést. Ezen az athéni demokrácia mintájára – illetve sokkal inkább annak karikatúrájaként – elgondolt kormányzati formát értettek, amelyben a politikai hatalom egyedüli birtokosa a népgyűlés, amelyben minden állampolgár közvetlenül vesz részt. A „demokrácia" kifejezést a modern politikaelmélet nem ebben a leszűkített értelemben használja.

ában, mint az eszmetörténész és filozófus Quentin Skinner (2012), a politikafilozófus Philip Pettit (Pettit 2000b) és sokan mások.[2]

E politikaelméleti hagyomány központi politikai eszménye a szabadság, mégpedig e fogalom sajátos, igen specifikus felfogása. A köztársasági hagyomány a szabadságot elsősorban *viszonyfogalomként* vagy *státuszfogalomként* fogja fel (Lovett–Pettit 2009: 17). Szabadnak lenni annyi, mint bizonyos módon viszonyulni a többi emberhez, bizonyos státusszal bírni a többi ember körében. E viszonyt a republikánus politikaelmélet legygyakrabban az *uralommentesség* (*non-domination*) viszonyaként azonosítja. Az egyén annyiban szabad, amennyiben senkihez nem kell az *uraként* viszonyulnia, nem számít senki alávetettjének vagy szolgájának, amennyiben tehát senki nem gyakorol uralmat fölötte. Mit jelent azonban uralmat gyakorolni valaki fölött, vagy valaki uralma alatt állni?

Általánosan azt mondhatjuk, hogy az uralom nem egyéb, mint idegen akaratnak alávetettség (Pettit 2012a: 79), azaz olyan állapot, amelyben valakinek hatalma van *önkényesen beavatkozni* az egyén döntéseibe és cselekvésébe.[3] Az önkényes beavatkozás hatalmának általános fogalmát azonban a republikánus hagyományon belül, sőt azon kívül is számos különféle módon specifikálják. Az uralom különböző elméleteit találjuk – hogy csak a legfontosabbakat említsük – Pettit (2000b: 2012b), Lovett (2010), Thompson (2013) és McCammon (2015) munkáiban. A jelen tárgyalás nem követeli meg, hogy ezek közül bármelyik mellett elköteleződjünk, így a továbbiakban csupán az uralom imént ismertetett általános fogalmára támaszkodom.

A republikánus szabadságeszmény középpontjában tehát az uralommentesség fogalma áll. Az egyén annyiban szabad, amennyiben senkinek nincs hatalma önkényesen beavatkozni abba, miként vezeti az életét. Fontos, hogy ezt a követelményt elkülönítsük a *beavatkozásmentesség*, azaz a szabadság Isaiah Berlin által „negatívnak" nevezett fogalmától (Berlin 1990). Valakinek akkor is lehet hatalma önkényesen beavatkozni az életünkbe, ha ezzel a hatalommal soha nem él. A kegyes rabszolgatartó, aki soha nem avatkozik be szolgái életvezetésébe, továbbra is uralmat gyakorol fölöttük; rabszolgái nem szabadok, hiába élhetnek beavatkozástól mentesen. A rabszolgák *viszonya* a rabszolgatartóhoz továbbra is az *úr-szolga* viszony, függetlenül attól, hogy a rabszolgatartó mennyire avatkozik be a szolgák életébe; hogy a rabszolgák beavatkozásmentességet élveznek, pusztán a rabszolgatartó *kegyétől* függ. Ilyen módon a köztársasági felfogás szerint nem számítanak szabadnak.[4]

---

[2] A republikánus „kánon" pontos meghatározása körüli viták állandók. Szokás ide sorolni a „polgári humanizmus" által inspirált és az ókori politikaelméleti felfogásokkal szoros kapcsolatot ápoló olyan szerzőket, mint Hannah Arendt. Ezekbe az eszmetörténeti vitákba itt nem áll módomban részletesen belemenni.

[3] A szakirodalomban egyre gyakrabban tárgyalt kérdés, hogy ez a „valaki", akinek az egyén az uralma alatt áll, mindenképp meghatározott egyén vagy csoport kell-e hogy legyen, vagy elgondolhatjuk az uralom olyan – „személytelen" – formáit, amelyekben az egyén felett nem meghatározott individuum vagy csoportok, hanem társadalmi struktúrák, elvárások, kultúrák gyakorolnak uralmat. Erről részletesen lásd: Einspahr (2010), Blunt (2015), Kapelner (2018).

[4] Sok köztársasági gondolkodó – mindenekelőtt Pettit – véli úgy, hogy ez a szabadságfelfogás élesen szemben áll a liberális szabadságfogalommal, amely – nézetük szerint – kizárólag negatív és beavatkozásalapú. Bár kétségtelen, hogy ilyen típusú szabadságfogalmak jócskán előfordulnak a liberális politikaelmélet történetében, könnyedén találhatunk olyan világosan a liberális hagyományon belül álló szerzőket, akik számára az uralommentesség fogalma szintén központi jelentőségű (például Hayek 2011: 59–60).

A republikánus politikaelméleti hagyomány e rövid körülírása elégséges ahhoz, hogy megkezdjük az érdemi tárgyalást republikanizmus és demokrácia viszonyáról. Térjünk át a másik központi fogalomra, a *demokráciára.* A demokrácia legáltalánosabb fogalma szerint *néphatalom,* azaz olyan kormányzati forma, amelyben a közhatalmat végső soron a nép, azaz minden állampolgár együttesen gyakorolja (Waldron 2012: 188).[5] A demokrácia legalapvetőbb követelménye a legtöbb politikaelméleti szerző szerint az, hogy minden állampolgár egyenlő szóval bírjon a legalapvetőbb politikai döntések meghozásában (Buchanan 2002: 710). E legalapvetőbb döntéseket a legtöbb jelenkori képviseleti demokráciában főként a törvényhozók személyét illető döntésekként képzeljük el, ám a történelem során a demokráciának számos további modellje jött létre mind a politikaelméleti szerzők íróasztalán, mind a politikai valóságban.[6]

Mit jelent az állampolgárok számára „egyenlő szóval" bírni a legalapvetőbb politikai döntések meghozatalában? Ezen elképzelés legkézenfekvőbb értelmezése az „egy ember egy szavazat" elve, amely szerint minden állampolgár pontosan egy szavazattal kell hogy bírjon, és minden szavazat egyenlő súllyal kell hogy latba essen a döntéshozási folyamatban. Azonban a szavazati jog *formális* egyenlősége aligha lehet kielégítő értelmezése az „egyenlő szó" követelményének. Könnyedén előfordulhat ugyanis, hogy állampolgárok széles tömegei – bár formálisan egyenlő választójoggal bírnak – korántsem képesek a szóban forgó politikai döntéseket olyan mértékben befolyásolni, mint más csoportok. Például amikor a vagyonosok szavazatukon túl pénzügyi befolyásukkal is képesek irányt szabni a politikai döntéseknek, amikor szavazást megelőző nyilvános vitában és deliberációban bizonyos csoportoknak nincs hozzáférésük a nyilvánossághoz – akár az egyenlőtlen kampányfinanszírozás, akár a médiafelületekhez való korlátozott hozzáférés miatt –, amikor a választókerületek stratégiai meghúzása bizonyos csoportokat eleve előnytelen helyzethez juttat és leértékeli bizonyos választópolgárok szavazatát, akkor a szavazatok formális egyenlősége mellett sem állíthatjuk, hogy minden állampolgár egyenlő szóval bírna a politikai döntések meghozatalában.

Az „egyenlő szó" alapvető demokratikus követelményét tehát nem elégíti ki pusztán az általános és formális választójog, az ennél robusztusabb követelményt fogalmaz meg, jelesül, hogy a politikai döntéshozás *méltányos* háttérfeltételek mellett folyjék le (Beitz 1979), e döntéshozás folyamatában pedig az állampolgárok egymásra mint valóban egyenlő partnerekre legyenek képesek tekinteni (Dworkin 1998: 453). Ehhez az egyenlő szavazati jogon túl az érdemi demokratikus részvételhez szükséges erőforrásokhoz való egyenlő hozzáférés, a többség zsarnoksága által potenciálisan fenyegetett kisebbségek védelme és egyéb intézményi garanciák szükségesek. Ezek után a bevezető megjegyzések után rátérhetünk republikanizmus és demokrácia kapcsolatára.

[5] A demokrácia fogalomtörténetéről lásd Josiah Ober (2008) megvilágító erejű tanulmányát.

[6] Erről kiváló áttekintést ad Held és Schott (2007).

INSTRUMENTÁLIS ÉS INTRINZIKUS ÉRVEK A DEMOKRÁCIA MELLETT

Ahogy a bevezetőben említettem, a republikánus hagyomány közel sem ápolt mindig szoros és baráti viszonyt a demokráciával.[7] Ugyanakkor a jelenkori republikánus hagyomány legnagyobb része nagyon is demokráciapárti – a legtöbb köztársasági gondolkodó úgy véli, a demokratikus intézmények, az állampolgárok egyenlő szavának biztosítása a legalapvetőbb politikai döntésekben kulcsszerepet játszik a republikánus politikai ideál, az uralommentességként felfogott szabadság megvalósításában. Milyen érvek állnak a köztársaságpárti gondolkodó rendelkezésére ezen állítás alátámasztásához, és vajon milyen erős az a demokrácia melletti elköteleződés, amelyet ezek az érvek elérhetővé tesznek számára?

A demokráciaelméletben szokás megkülönböztetni *instrumentális* és *nem instrumentális* vagy *intrinzikus* érveket a demokrácia mellett (Christiano 2003: 6–7). Az instrumentális érvek a demokrácia értékét abban látják, hogy az hatékony eszközként, instrumentumként szolgál más, önmagukban értékes javak elnyeréséhez – például stabilitás, béke, prosperitás, és így tovább –, de nincs semmi *magában* a demokratikus kormányzati formában, ami miatt azt értékesnek kellene tartanunk. A nem instrumentális érvek képviselői ezzel szemben úgy vélik, a demokratikus intézmények bizonyos tulajdonságaiknál foga önmagukban értéket képviselnek, függetlenül attól, hogy mi máshoz szolgálnak eszközül.

Bár a demokrácia melletti instrumentális érvek lehetnek meglehetősen erősek, észre kell vennünk, hogy ezek az érvek egyúttal szükségszerűen *gyengébb* elköteleződést implikálnak a demokrácia mellett, mint a nem instrumentális érvek. Az instrumentális érvek ugyanis szükségképpen *kontingensek*, azaz *esetlegesek* – csak addig és annyiban állják meg a helyüket, ameddig az általuk kívánatosnak tartott társadalmi és politikai értékek elérésének a demokratikus kormányzás a leghatékonyabb eszköze. Azonban az, hogy bizonyos célok mely kontextusban mely intézményi formák, technológiai megoldások vagy általában vett intézkedések segítségével érhetők el leghatékonyabban, esetleges kérdés – az aktuálisan fennálló és változékony társadalmi, gazdasági, technológiai környezettől függ.

Ezzel szemben a demokrácia intrinzikus, belső értékének hívei úgy vélik, a demokrácia ilyen típusú változások közepette is megőrzi azt a tulajdonságát, ami miatt értékesnek tartjuk. Ez persze nem jelenti azt, hogy más megfontolások – például súlyos válsághelyzetek – ne indokolhatnák a demokratikus kormányzattól való eltérést bizonyos kontextusokban. Ám a demokrácia nem instrumentális, belső értéke *valamekkora súllyal* még ekkor is latba fog esni – a demokrácia nem instrumentális értékének híve még ekkor is úgy fogja vélni, valami értékesről mondunk le, mikor (mégoly megfelelő igazolással is, de) lemondunk a demokráciáról. Ezzel szemben az instrumentális érvek híve semmi efféle megfontolást nem tehet meg. Számára a demokrácia csakis annyiban értékes, amennyiben hatékony eszközként szolgál bizonyos célok eléréséhez. Amint e cé-

[7] A demokrácia és a republikanizmus feszültséggel teli viszonyáról kiváló elemzést ad McCormick (2013) és Urbinati (2012).

lokat nem demokratikus intézkedések jobban szolgálják, az instrumentális érvek híve kész kell hogy legyen azonmód lemondani a demokráciáról.

A demokrácia mellett felhozott köztársasági érvek egy része instrumentális. Frank Lovett például úgy véli, hogy a demoratikus részvétel elsődleges funkciója a köztársaságban az úgynevezett *polgári értékek* kultiválása, a közügyek iránti fogékonyság, a politikai igazságérzet és az igazságosság nevében való tenni akarás kifejlesztése az állampolgárokban, amelyek együttesen a joguralom intézményeinek megerősödéséhez és a politikai hatalom birtokosainak effektív elszámoltatásához vezetnek. Ez minimalizálja annak veszélyét, hogy a politikai hatalom birtokosai hatalmukat önkényesen gyakorolják, és uralomra lépjenek az állampolgárok felett (Lovett 2010: 216–218). Ahogy Lovett maga leszögezi, ez teljes mértékben instrumentális érv a demokrácia mellett; a demokratikus részvétel és az azt biztosító intézmények pusztán annyiban értékesek, amennyiben megfelelő módon hozzájárulnak a polgári erények kialakításához (Lovett 2010: 213). Ha valamilyen innováció folytán más, nem demokratikus intézményi megoldások hatékonyabbnak bizonyulnának e feladat ellátásában, a köztársaságpárti gondolkodónak – állítja Lovett – nem maradna alapja arra, hogy kitartson a demokrácia mellett.[8]

Más szerzők a demokrácia nem instrumentális, intrinzikus értékének védelmét igyekeznek megfogalmazni republikánus alapon. Így tesz például Christian Rostbøll, aki szerint maga a demokratikus döntéshozási *procedúra* fontos értelemben hozzájárul a republikánus szabadságeszmény megvalósításához, függetlenül annak jótékony következményeitől (Rostbøll 2015b: 435). Elizabeth Anderson (2009) nem kifejezetten republikánus alapokon, de a köztársasági alapvetésekkel közeli rokonságot mutató megfontolások alapján szintén úgy véli, hogy a demokrácia nem instrumentális, belső értéket hordoz. Anderson úgy látja, hogy a demokrácia nélkülözhetetlen része egy bizonyos *társadalmi egyenlőség* biztosításának, amely lényegi kapcsolatban látszik állni az uralommentesség republikánus eszményével. A demokrácia Anderson szerint olyan életforma konstitutív eleme, amelyet joggal tarthatunk a saját jogán értékesnek, mert csak ebben az életformában valósulhat meg autonóm egyének egyenlő társadalma (Anderson 2009: 128 skk.).

> *„A demokrácia itt úgy értendő mint kollektív önrendelkezés egyenlő felek közti nyílt diskurzus által, mely mindenki számára elfogadható szabályok szerint folyik. Egyenlőként állni másokkal szemben egy diskurzusban annyit tesz, hogy az egyénnek jogában áll a részvétel, mások kötelességükként ismerik el, hogy tiszteletteljes meghallgassák és viszonozzák az egyén érveit, hogy senkinek nem kell hajlongania és térden csúsznia mások előtt, vagy alárendeltként reprezentálnia magát, hogy a szava meghallgatásra találjon."* (Anderson 1999: 313)[9]

A demokratikus részvétel és az állampolgárok egyenlő szavát biztosító intézmények tehát kulcsszerepet játszanak abban, hogy biztosítsák a köztársaság polgárainak egyenlő, szabad státuszát, azt, hogy senkinek ne kelljen mások alárendeltjeként vagy szolgája-

[8] Hasonló álláspontot fogalmaz meg korai munkáiban Pettit (2000b: 30). Az ő nézeteire a következő szakaszban térek vissza.

[9] Kapelner Zsolt fordítása – a szerkesztők megjegyzése.

ként magára tekintenie. Ezt a szerepet más intézményi megoldások – Anderson szerint – nem képesek ellátni. A demokrácia mint életforma *konstitutív eleme* az állampolgár egyenlő és ebből kifolyóan szabad státuszának.

Hasonló érvet fogalmaz meg a demokrácia mellett Niko Kolodny kétrészes *Rule over none* című esszéjében (Kolodny 2014a; 2014b). Ugyan Kolodny elképzeléseit nem kifejezetten republikánus fogalmi keretben fejti ki – nem támaszkodik például az uralom fogalmára –, az általa alkalmazott alapelvek mégis közeli rokonságot mutatnak a köztársaságpárti demokráciaideálokkal. Kolodny úgy véli, hogy a demokratikus intézmények fő funkciója, hogy az állampolgárok egyenlő szavának biztosítása által egyenlően ossza meg a politikai hatalmat a társadalmon belül, ezáltal elkerülje, hogy bárki uralkodóvá váljék bárki más felett (Kolodny 2014a: 225).[10] A demokrácia ilyen módon kiküszöbölhetetlen kulcseleme a *társadalmi egyenlőség* megvalósításának, amelynek lényege, hogy a társadalmon belül senki nem tölt be alá- vagy fölérendeltségi szerepet másokkal szemben. Világos, hogy ez az elképzelés nagyon is összhangban áll az uralommentesség státuszaként felfogott köztársasági szabadságeszménnyel. A demokrácia mellett tehát számos – annak instrumentális és intrinzikus értékét hangsúlyozó – érvet találhatunk a republikánus hagyományon belül. Ezek között az érvek között azonban a legkidolgozottabbról még nem ejtettünk szót. A következő szakaszban ezt tekintjük át.

DOMINIUM, IMPERIUM ÉS DEMOKRÁCIA

A demokrácia melletti egyik legnagyobb hatású érvet és az egyik legkidolgozottabb republikánus demokráciamodellt Philip Pettit prezentálja *On the People's Terms* (2012b) című könyvében. A következőkben ezt az érvet tekintem át. Ahogy említettem, a köztársasági politikaelmélet központi ideálja az uralommentességként felfogott szabadság. Az egyének így értett szabadságára leselkedő elsődleges veszély a magánszemélyek egymás fölötti uralma. Bizonyos egyének képesek lehetnek erőforrások fölhalmozásával, erőszakkal való fenyegetéssel és más eszközökkel függésbe hozni másokat és alávetni őket az akaratuknak. Az uralom e privát formájának felszámolása legitim kényszeralkalmazásra képes politikai és jogi intézmények létrehozását teszi szükségessé, amelyek biztosítják az erőforrások igazságos elosztását, a jogbiztonságot, és minimalizálják a privát uralom megvalósításának lehetőségét az állampolgárok között. A republikánus felfogás szerint a privát uralom megszüntetése ilyen kényszeralkalmazó politikai intézmények – elsősorban az *állam* – nélkül nem lehetséges; a politikai intézmények fennhatóságán kívül az egyén mindig a mások általi uralom fenyegetése alatt állna, az uralommentesség eszménye pedig nem volna megvalósítható. A republikanizmus ilyen értelemben összeférhetetlen az *anarchizmussal.*

Amint azonban létrejönnek a kényszeralkalmazásra képes politikai intézmények, ezen intézmények maguk is az uralom lehetséges forrásaivá válnak. Pettit fogalmi kü-

[10] Kolodny itt a *rule* és nem a *domination* kifejezést használja. Magyarra mind a kettő „uralom"-ként fordítandó.

lönbséget tesz az uralom e két formája között. A magánszemélyek magánszemélyek fölötti uralmát, avagy a privát uralmat a *dominium* kifejezéssel jelöli, míg az uralom közhatalmi, politikai intézmények által gyakorolt formáját az *imperium* fogalmával (Pettit 2000b: 36).[11] Amint a dominium fenyegetése lehetetlenné teszi az uralommentesség megvalósítását, úgy az imperium fenyegetése is. A köztársasági gondolkodó ezen a ponton dilemmával szembesül: az uralommentesség nem valósítható meg politikai intézmények nélkül, mert ekkor fennállna a dominium veszélye – ugyanakkor a politikai intézmények maguk is az uralom lehetséges forrásai, jóllehet az imperium, és nem a dominium formájában. Ha ezt a dilemmát nem lehet feloldani, akkor az uralommentesség politikai eszménye nem megvalósítható, a köztársasági politikaelmélet projektje elbukik.

Milyen lehetőség áll a republikánus rendelkezésére, hogy ezt a dilemmát feloldja? Nyilvánvalóan nem folyamodhat ugyanahhoz a megoldáshoz, mint a dominimum esetében, azaz nem törekedhet olyan további – úgyszólván „magasabb rendű" – intézmények felállítására, amelyek feladata az imperium kordában tartása lenne, hiszen ezek megint csak az uralom forrásává válnának. Ezen a ponton jut szerep a demokráciának. A demokrácia lesz az az intézményi megoldás, amely képes lesz az imperium fenyegetésének semlegesítésére és arra, hogy biztosítsa, hogy a privát uralomnak elejét vevő politikai intézmények maguk nem uralják a nekik alávetett állampolgárokat:

> *„Azáltal, hogy hangsúlyozza a nyilvános uralom elleni védelem szükségességét, a köztársasági elmélet munkaköri leírást ajánl a demokráciának. A demokrácia létezésének oka eszerint egészleg az állam uralma elleni védelem. […] A demokrácia feladata lehetővé tenni, hogy az egyének szabadságot élvezzenek a közhatalom viszonyában, amint az igazságosság lehetővé teszi számukra, hogy szabadságot élvezzenek a privát hatalom viszonyában."* (Pettit 2014: 113)[12]

Milyen módon teszi lehetővé a demokrácia, hogy az egyének szabadságot élvezzenek a közhatalommal szemben? Emlékezzünk rá, hogy az egyén annyiban áll uralom alatt, amennyiben valaki másnak hatalma van *önkényesen beavatkozni* döntéseibe és életvezetésébe. A kényszeralkalmazásra képes politikai intézmények kétségtelenül hatalommal bírnak arra, hogy beavatkozzanak döntéseinkbe és cselekvésünkbe; pontosan ezt jelenti az, hogy törvényeknek vetnek alá minket, amelyek betartását – például az állami erőszakszervezetek segítségével – ki tudják kényszeríteni. Azonban ez a beavatkozás – így a köztársasági demokráciaelmélet védelmezője – *nem önkényes,* amennyiben a beavatkozásról szóló intézményi döntések *demokratikusan* születnek meg.

Miért semlegesítené az állami beavatkozás önkényes mivoltát, ha a beavatkozásról szóló döntést demokratikusan hozzák meg? Emlékezzünk, hogy a demokrácia alapkövetelménye, hogy minden állampolgár egyenlő szóval bírjon az alapvető politikai döntések meghozatalában, ezáltal megvalósítva a *nép általi kormányzás* demokratikus

[11] Ezek a fogalmak az *On the People's Terms* tárgyalásában már nem szerepelnek, de a jelen gondolatment szempontjából hasznos őket bevezetni.

[12] Kapelner Zsolt fordítása – a szerkesztők megjegyzése.

alapeszményét. Bizonyos értelemben a politikai döntéseket a neki alávetett egyének – az állampolgárok (a nép) – hozzák meg. Azonban amikor a döntési lehetőségeink korlátozásáról mi magunk hozunk döntéseket, e döntések nem számítanak önkényesnek; saját magunk alávetése az önmagunk általi uralomnak – amit a magyar nyelv szemantikai sajátosságai folytán sajnos nem nevezhetek „önuralomnak" – *fogalmi lehetetlenség.*

Pettit ennek bizonyítására gyakran hozza fel példaként Odüsszeusz esetét a szirénekkel (Pettit 2012b: 152–153): a szirének szigete felé közeledve Odüsszeusz megparancsolja legénysége tagjainak, hogy kötözzék őt az árbóchoz, és dugjanak viaszt a fülükbe, hogy elkerüljék a mitikus szörnyek csábító énekét. Normális körülmények között úgy gondolnánk, ha valakit az árbóchoz kötöznek egy hajón, akkor cselekvésébe durva és önkényes beavatkozás történt, a megkötözött ember tehát uralom alatt áll. Pettit azonban amellett érvel, hogy a tény, miszerint mindez Odüsszeusz *parancsára* történik, lényegileg módosítja a helyzetet. A megkötözés, majd a későbbi eloldozás mind Odüsszeusz *felügyelete alatt*[13] zajlik, így a helyzet lényegileg nem különbözik attól, mintha saját magát bilincselte volna az árbóchoz – ilyen módon tehát Odüsszeusz nincs alávetve senki más idegen akaratának, és nem áll uralom alatt. A példa természetesen sántít, amennyiben a sziget elhagyása után – úgy tűnik – semmi nem akadályozza meg a matrózokat, hogy Odüsszeuszt megkötözve hagyják, és maguk vegyék át a hajó irányítását. Csak akkor mondhatjuk, hogy az események valóban Odüsszeusz felügyelete alatt zajlanak, ha kapitányi tekintélye és emberei hűsége elégséges ahhoz, hogy kellően magas valószínűséggel biztosítsa, hogy az ő akarata érvényesül – illetve, ha ezt más eszközökkel képes kikényszeríteni.

Hasonlóképpen a megfelelően felépített demokratikus intézmények biztosítják, hogy a politikai intézmények és azok döntései az állampolgárok felügyelete alatt működjenek. Így mikor ezek az intézmények kötelező érvényű szabályokat – törvényeket – alkotnak vagy egyéb módon beavatkoznak az állampolgárok életébe, ez a beavatkozás éppúgy nem számít önkényesnek, ahogy Odüsszeusz megkötözése sem. Természetesen, a demokratikus intézményeknek bizonyos specifikus jellemzőkkel kell bírniuk, hogy az államot az állampolgárok felügyelete alá helyezzék, amint Odüsszeusznak is bizonyos kapitányi tekintéllyel kell bírnia, hogy a megkötözés csakugyan az ő felügyelete alatt folyjék le. A demokratikus intézményeknek biztosítaniuk kell, hogy minden állampolgár *individualizált, feltétel nélküli* és *hathatós* felügyeletet gyakorol a politikai intézmények fölött. Vegyük sorra ezeket a követelményeket. A felügyelet, melyet az állampolgárok a demokratikus intézményeken keresztül az állam fölött gyakorolni tudnak, *individualizált* kell hogy legyen. Az uralommentesség alanya ugyanis nem az állampolgárok közössége mint kollektív ágens, hanem minden egyes állampolgár egyénenként. Odüsszeusz szerepét nem az állampolgárok közössége alakítja együttesen, hanem minden egyes állampolgár külön Odüsszeuszként kell hogy képes legyen fellépni a politikai intézményekkel szemben. Ez a követelmény a politikai intézmények demokratikus felügyeletéhez való *egyenlő hozzáférés* feltételét implikálja (Pettit 2012b: 168).

[13] „Felügyelet"-ként itt a Pettit által használt *control* kifejezést fordítom.

Másodszor, minden egyes állampolgárnak képesnek kell lennie *feltétel nélküli felügyeletet* gyakorolni a politikai intézmények felett. Ez azt jelenti, hogy annak, hogy a politikai intézmények – pontosabban az ezen intézmények hatalmával rendelkező egyének – a demokratikus döntéseknek megfelelően cselekszenek-e, nem lehet feltétele az, hogy ezek az intézményi hatalmat viselő egyének egyébként ezt látják-e jónak vagy sem. Az állampolgároknak hatalmában kell hogy álljon *ellenállni* a politikai intézményeknek, ha azok a demokratikus döntések ellenében cselekednének és ilyen módon a saját akaratuknak – uralmuknak – kívánnák alávetni az állampolgárokat (Pettit 2012b: 174).

Végül vegyük észre, hogy még ha az állampolgárok demokratikus felügyeletet is gyakorolnak a politikai intézmények felett, akkor sem hozhatják meg ők az *összes* intézményi döntést. Emlékezzünk, hogy a demokrácia fent ismertetett definíciója is csupán annyit követel meg, hogy az állampolgárok legyenek a *legalapvetőbb* politikai döntések szerzői. Odüsszeusz dönt arról, hogy megkötözzék, de arról, hogy milyen kötéllel, milyen csomóval, egyszóval a megkötözés *minden egyes* apró részletéről nem dönthet önmaga. Hasonlóképpen, nem várhatjuk el, hogy minden politikai döntést az állampolgárok hozzanak közösen, hisz ekkor nemcsak az állam válna működésképtelenné, hanem az állampolgárokra magukra is elviselhetetlenül nagy terhek zúdulnának. Ugyanakkor világos, hogy az olyan kormányzati formák, amelyekben az állampolgárok részvétele pusztán szimbolikus, de semmiféle kihatással nincs arra, hogy ki és milyen módon él a politikai hatalommal, nem demokratikusak és nem védenek az uralommal szemben – ezek választási autokráciák és úgynevezett hibrid rezsimek.

A republikánus demokráciaelméletnek tehát egyfajta arany középutat kell találnia, ahol az állampolgárok még *hathatós* felügyeletet élveznek a politikai intézmények felett, ám ez nem akadályozza meg ezen intézmények megfelelő működését, és azt, hogy megvalósítsák tulajdonképpeni céljukat, a privát uralom, a dominium felszámolását. Ezt az arany középutat Pettit szerint a *puszta balszerencse próbájával* azonosíthatjuk. A demokratikus intézmények akkor biztosítanak az állampolgároknak hathatós felügyeletet a politikai intézmények felett, ha a számukra kedvezőtlen intézményi döntésekre képesek *puszta balszerencseként* tekinteni, nem pedig velük szemben elkövetett igazságtalanságként. Vegyük a következő példát: egy baráti társaság általában étterembe vagy színházba megy együtt szívesen, de estéről estére változik, hogy kinek mihez van inkább kedve. A társaság úgy dönt, hogy minden este szavazással dönt arról, hova menjenek. Ha e társaság tagja vagyok, és egy este inkább színházba mennék a többiekkel, de a többség az étteremre szavaz, úgy ezt a döntést képes vagyok puszta balszerencseként értelmezni. Nem volna jogos felhánytorgatnom a többieknek, hogy miért volt kedvük ma este éppen étterembe menni, holott nekem a színházhoz volt kedvem.

Tegyük fel azonban, hogy a társaság szavazással úgy dönt, hogy megbízza egyik tagját, döntsön ő minden este arról, merre mennek. Ez a megbízott kezdetben kikéri a többiek véleményét, de mivel ez túl időigényesnek bizonyul, egy ponton túl egyszerűen mindig azt választja, amihez neki éppen kedve van. Ha mármost az illetőnek lényegesen gyakrabban van kedve étteremhez, míg ezzel szemben nekem a színházhoz, és emiatt egyre gyakrabban vagyok kénytelen számomra kedvezőtlen döntéseknek alávetni magam, úgy egy ponton túl joggal gondolhatom, hogy nem rendelkezem elégsé-

ges befolyással a döntéshozatali folyamat fölött ahhoz, hogy a számomra kedvezőtlen döntéseket *puszta balszerencsének* lássam – sokkal inkább arról van szó, hogy függési, alárendeltségi viszony alakult ki köztem és a döntéshozó között, amelyben az ő preferenciái igazolatlan előnyt élveznek az enyéimmel szemben. Ekkor joggal vethetném a döntéshozó szemére, hogy nem veszi figyelembe a többiek véleményét, és joggal indítványozhatnám alternatív döntéshozási mechanizmus bevezetését, amely kiterjeszti a demokratikus felügyelet körét. Az első döntéshozási forma kiállja a puszta balszerencse próbáját, míg a második elbukik rajta. Pettit úgy véli, a demokrácia különféle modelljeit ugyanennek a próbának kell alávetnünk, és ilyen módon kell megtalálnunk azt a megfelelő intézményi megoldást, amely kellő mértékben állampolgári felügyelet alá helyezi a politikai intézményeket.

Vegyük észre, hogy mikor Pettit azt állítja, a demokratikus részvétel állampolgári felügyelet alá vonja a politikai intézményeket, ezzel nem azt állítja, hogy a demokratikus részvétel által az állampolgárok szuverén kontrollt nyernének a politikai intézmények fölött. Gyakori érv az olyan demokráciaelméletekkel szemben, amelyek – mint a republikánus is – a demokrácia politikai szabadsághoz való viszonyát hangsúlyozzák, hogy a demokratikus részvétel nem járulhat hozzá az állampolgárok szabadságához a politikai intézményekkel szemben, mivel ez csakis akkor volna lehetséges, ha a demokratikus részvétel által az állampolgárok képesek volnának mintegy „kézi vezérléssel" irányítani a politikai intézményeket. Ez azonban sem az állampolgárok összességére nem igaz – hiszen *minden* politikai döntést nem hozhat meg az állampolgárok egész közössége, ekkor ugyanis az állam maga működésképtelen volna –, sem az egyes állampolgárokra – hisz az egyes állampolgár egyéni ráhatása a demokratikus döntési folyamatra nagy méretű tömegtársadalomban elhanyagolható (lásd Brennan 2016).

Pettit érve immunis ezzel az ellenvetéssel szemben, mivel az nagyban hagyatkozik a szabadság egy nem köztársasági felfogására. Az ellenvetés szerint ugyanis csak akkor tarthatnánk a demokráciát a szabadság zálogának, ha a demokratikus részvétel révén a politikai hatalomgyakorlás megszűnne az állampolgárok életébe történő *beavatkozás* lenni – ha tehát a demokratikusan gyakorolt politikai hatalom az állampolgárok szuverén *cselekvésének* minősülne; ami azonban lehetetlen. Csakhogy a republikánus szabadságfelfogás nem követeli meg, hogy a politikai hatalomgyakorlás megszűnjön *beavatkozásnak* minősülni az állampolgárok életébe. Azt követeli meg, hogy megszűnjön *uralomnak* minősülni, azaz hogy a politikai intézmények felett rendelkező személyeknek ne legyen hatalmuk az állampolgárok életébe *önkényesen* beavatkozni. Az uralommentesség azonban nem követeli meg, hogy a politikai intézmények az állampolgárok cselekvőképességének puszta eszközévé váljanak – aminthogy ez sem lehetséges, sem kívánatos nem volna.

Összegezzük Pettit demokrácia melletti republikánus érvét: a politikai intézmények feladata a privát uralom felszámolása az erőforrások igazságos elosztása, a jogbiztonság és a stabil jogi és politikai rend felállításával. Ezek az intézmények azonban kényszerítő erővel bírnak velünk szemben, kötelező érvényű szabályokat hoznak és tartatnak be, egyszóval hatalommal bírnak arra, hogy beavatkozzanak az állampolgárok életébe. Ha ez a beavatkozás önkényes, úgy az állampolgárok a politikai intézmények – ponto-

sabban az ezen intézmények hatalmát gyakorló személyek – uralma alá kerülnek; így az intézmények, amelyeket az uralom felszámolására hoztunk létre, maguk válnak az uralom forrásává. A demokrácia feladata az, hogy a politikai intézmények uralmának fenyegetését elhárítsa. A demokratikus intézmények lehetővé teszik, hogy az állampolgárok hozzák meg a legalapvetőbb politikai döntéseket, amely által a politikai intézmények az állampolgárok felügyelete alá kerülnek. Amikor valakinek a tevékenysége a felügyeletem alatt áll, akkor e tevékenység – még ha az én életvezetésembe való beavatkozással jár is együtt – nem hordozza magában az uralom veszélyét. Röviden: a demokratikus intézmények a politikai intézményeket – az államot – az állampolgárok felügyelete alá helyezik, és ahol felügyelet van, ott nincs önkény, és ahol nincs önkény, ott nincs uralom sem.

KÖZTÁRSASÁG DEMOKRÁCIA NÉLKÜL

Mennyire erős elköteleződést implikálnak a köztársasági érvek a demokrácia mellett? Ahogy a második szakaszban megállapítottam, ez nagymértékben attól függ, hogy vajon a legsikeresebb republikánus érvek annak instrumentális vagy intrinzikus értékére építenek-e; az instrumentális érvek ugyanis gyengébb demokratikus elköteleződést implikálnak. Azt, hogy a demokrácia melletti nem instrumentális köztársasági érvek sikerrel járnak-e, megállapíthatjuk olyan módon, hogy fontolóra vesszük, vajon elgondolható-e olyan nem demokratikus társadalmi berendezkedés, amely megvalósítja mindazokat a társadalmi-politikai célokat és értékeket, amelyekről a republikánusok azt állítják, megvalósításuknak a demokrácia nem pusztán eszköze, instrumentuma, hanem *konstitutív eleme.* Ha ilyen nem demokratikus társadalom elgondolható, akkor nem igaz, hogy ezen értékek megvalósításának a demokrácia konstitutív eleme volna. Ebben az esetben a demokrácia melletti nem instrumentális republikánus érvek érvényüket vesztik.

Képzeljünk el mármost egy társadalmat, amely a következő jellemvonásokkal bír. A politikai intézmények erős alkotmányos keretek között működnek, melyek biztosítják az állampolgárok alapvető szabadságjogainak védelmét, a javak igazságos elosztását – beleértve az egyenlő hozzáférést az alapvető emberi képességek kifejlesztéséhez (Nussbaum 2003) és az önbecsülés társadalmi alapját képező erőforrásokhoz (Rawls 1997: 514 skk.) –, a törvény előtti egyenlőséget, a joguralmat, a hatalmi ágak szétválasztását, fékek és ellensúlyok hatékony rendszerét. A tisztviselőket – beleértve a törvényhozó és végrehajtó hatalom birtokosait – rövid időre véletlenszerűen választják a felnőttlakosság köréből, tisztségviselésre továbbá minden állampolgár csak korlátozott számú alkalommal jogosult. A közügyekről élénk társadalmi diskurzus zajlik a médiában, nyilvános és privát fórumokon egyaránt, a szólás és egyesülés szabadságának erős védelme egyenlő hozzáférést biztosít minden állampolgár számára a diskurzusban való részvételre. Az állampolgárok továbbá erős – jól védett és hatékonyan érvényesíthető – jogokkal rendelkeznek az intézményi döntések *kihívására,* legyen szó a kihívás olyan informális módjairól, mint a tüntetés, vagy az olyan formális módozatokról,

mint a kötelező érvénnyel megvitatandó petíciók vagy a bírósági felülvizsgálat. Az intézményi döntések kihívásának e joga olyan erős védelem alatt áll, hogy minden állampolgár biztos lehet abban, hogy amennyiben a véletlenszerűen választott vezetők számukra kedvezőtlen döntéseket hoznak, e döntéseket tisztességes eljárás keretein belül felülvizsgálják, az őt érő sérelmekért kompenzálják, míg a jogtalan vagy alkotmánysértő módon eljáró tisztviselőket elmarasztalják. Mindez elégséges ösztönzést biztosít a tisztségviselőknek arra, hogy legjobb tudásuk szerint igyekezzenek átmenetileg betöltött és újra meg nem szerezhető pozícióikban a közérdeket szolgálni, annak biztos tudatában, hogy ennek elmaradása esetén társadalmi kihívással és bírói elmarasztalással kell szembenézniük.

Vajon lehet-e bármilyen kifogása a köztársasági gondolkodónak ilyen társadalommal szemben? Úgy tűnik, hogy a javak igazságos elosztása – beleértve a képességek kifejlesztéséhez és az önbecsülés társadalmi alapját képező erőforrásokhoz való egyenlő hozzáférést –, a jogegyenlőség és az állampolgári jogok erős alkotmányos garanciái megteremtik az uralommentesség alapját képező társadalmi egyenlőséget. Senkinek nem kell a másik előtt megalázkodnia vagy a kegyeiért könyörögnie. A nyilvános diskurzus lehetőséget biztosít minden állampolgár számára arra, hogy polgári erényeit kultiválja, a közügyek megvitatásában részt vegyen, hallassa a hangját és befolyást gyakoroljon a közhatalom birtokosaira. Végül a hatalmi ágak szétválasztása, a tisztviselők véletlenszerű és rövid időre szóló kinevezése, és mindenekelőtt az intézményi döntések kihívásának joga együttesen védelmezi az állampolgárt az állam önkényes hatalomgyakorlásától – elvégre a véletlenszerűen választott, korlátozott hatalommal bíró és a társadalmi kihívás lehetősége mellett tevékenykedő tisztviselőt erősen ösztönzik, hogy hatalmával ne éljen vissza, azt ne gyakorolja önkényesen, ha pedig mégis így tenne, a társadalmi kihívás eszközt biztosít az állampolgárok számára, hogy ellenálljanak a fölöttük gyakorolni szándékozott önkényes hatalomnak. Nem tűnik elrugaszkodott gondolatnak tehát, hogy az ilyen társadalom megvalósítja az uralommentesség republikánus eszményét.

Ugyanakkor ez a társadalom nem demokratikus. Az állampolgárok nem bírnak egyenlő szóval az alapvető politikai döntések meghozatalában. Egyetlen alapvető politikai döntést sem állampolgárok hoznak meg. Nincs olyan politikai döntés, amelynek meghozatalában az állampolgárok oly módon vennének részt, hogy a döntéshozatali folyamatban mindannyian egyenlő szót kapnak. Az állampolgárok nem választanak tisztviselőket, nem voksolnak népszavazáson, egyáltalán semmiféle kollektív döntéshozatali folyamatban nem vesznek részt. Pettit szóhasználatával élve az állampolgárok ebben a társadalomban pusztán *szerkesztői,* de nem *szerzői* jogokkal bírnak a politikai intézmények és intézményi döntések felett (Pettit 2000a: 116). Márpedig demokrácia nem létezik szerzői jogok nélkül; anélkül tehát, hogy az állampolgárok maguk *döntéshozóként* részt vennének a legalapvetőbb politikai kérdések eldöntésében.

Pettit maga többször hangsúlyozza, hogy az uralommentesség republikánus ideálja megköveteli, hogy az állampolgárok rendelkezzenek mind szerzői, mind szerkesztői jogokkal. De nehéz pontosan látni, hogy ez miért lenne így. A köztársasági társadalomeszmény azt követeli meg, hogy 1. az állampolgárok között fennálljanak a társadalmi

egyenlőség viszonyai, azaz senki ne legyen senki más alávetettje; 2. hogy ennek biztosítása közben a politikai intézmények ne tévedjenek az uralom útjára; 3. ha ez mégis bekövetkezne, az állampolgárok biztosak lehessenek benne, hogy ők maguk vagy valaki más „el fogja rántani a kormányt". Az, hogy az állampolgárok maguk szabjanak irányt a politikai intézmények működésének, hogy e működés legalapvetőbb aspektusaiban döntéshozóként részt vegyenek, egyszerűen nem olyan követelmény, amelyet az uralommentesség kívánalma a politikai intézmények felé támaszt.

Kétségtelen, hogy ilyen rendszerben az állampolgárok nem dönthetnének arról, az állam *milyen módon* valósítja meg az uralommentességet a társadalomban; de az, hogy egy döntést nem az állampolgárok hoznak meg, még nem teszi ezt a döntést önkényessé – ahogy azt a hathatós felügyelet fogalmának tárgyalásakor láttuk. Nem önkényes az ilyen döntés, ha a megfelelő intézményi keretek között működik, melyek biztosítják az általában vett uralommentességet. Ezen a ponton nehéz látni, hogy az olyan társadalmi rend, amely biztosítja a társadalmi egyenlőséget és az állampolgárok erős szerkesztői jogait, ezáltal ösztönzi a politikai hatalom birtokosait a közjó kivitelezésére a magánérdekkel szemben, és eszközt ad a kezükbe az igazságtalan és önkényes hatalommal szembeni fellépésre, milyen értelemben nem elégíti ki az uralommentesség követelményét.

Felmerülhet ellenvetésként, hogy a decentralizált döntéshozási procedúrákat és a jogbiztonságot szavatoló intézményeket is létre kellett hozni valahogy. Ha ez az intézményalapítás nem demokratikusan történt, akkor meglehet, a létrejövő intézmények már eleve az uralom forrásai. Azonban amint Pettit rámutat, ha ezt az érvelést elfogadnánk, a jelenkori államrendszer egészét szükségképpen uralomforrásként kellene elismernünk, a legitim köztársaság eszményét pedig el kellene vetnünk mint megvalósíthatatlant (Pettit 2014: 119). Tévedés volna azonban erre a következtetésre jutni; amennyiben az állam *aktuálisan* megvalósítja az uralommentességet a társadalmon belül – beleértve a korábban uralomnak alávetett társadalmi csoportok jóvátételi igényeinek elismerését –, úgy nem teszi azt illegitimmé – és az uralom forrásává – az a tény, hogy létrejöttekor ezek az uralmi viszonyok még nem álltak fenn.[14] Természetesen beépíthetjük az uralommentesség fogalmába magát a demokrácia valamiféle követelményét (például Young 1990: 38), de bármilyen republikánus érv a demokrácia mellett, amely az uralommentesség ilyen fogalmára épülne, körbeforgó lenne.

Vegyük észre, hogy mindezek ellenére temérdek praktikus megfontolás szól a fent ismertetett rendszer ellen és a választói demokrácia bevezetése mellett. Például az újraválasztható képviselők intézménye lehetővé teszi a politikai szakértelem felhalmozását és jobb szakpolitikák bevezetését. Ezek a megfontolások azonban pontosan azok, aminek hangzanak: praktikus megfontolások, amelyek esetleges körülmények alapján választják ki a demokráciát az elérendő politikai célok legjobb *eszközéül;* ugyanezt a szerepet azonban más típusú rendszerek is betölthetnék. A republikánus számára csupán *instrumentális* érv áll rendelkezésre a demokrácia mellett. Valóban, a republikánus politikai hagyomány – különösen annak föderalista irányzatai – mindig is így tekintettek

[14] Ezt a problémát részletesen tárgyalja – jóllehet nem republikánus fogalmi keretben – Anna Stilz (2011).

a demokratikus részvételre: mint pusztán egy eszközre a számos lehetséges közül, amely a hatalom dekoncentrálását, szétaprózását, az elszámoltathatóság növelését szolgálta (lásd Bohman 2013).

A demokrácia melletti intrinzikus republikánus érv megfogalmazását az teszi különösen nehézzé, hogy a szabadság végső köztársasági eszménye pusztán az uralom *hiányában* áll. Az, hogy ezt az uralommentes állapotot az állampolgárok maguk hozzák-e létre és tartják-e fent az intézményi döntések demokratikus meghozatala által, vagy ellenkezőleg, az uralommentességet a politikai döntéshozás kellő decentralizációja és robusztus, a jogbiztonságot garantáló intézmények tartják-e fent, lényegtelen annak a kérdésnek a szempontjából, hogy fennáll-e az uralommentesség állapota vagy sem. Ha fennáll, úgy a republikánusnak nem lehet ellenvetése, függetlenül attól, hogy mi biztosítja ezt a fennállást – demokratikus vagy nem demokratikus intézmények.

Rostbøll (2015a) vehemensen tagadja ezt az állítást. A demokrácia intrinzikus értékét republikánus alapokon védelmező tanulmányában amellett érvel, hogy a republikánus szabadságeszmény uralommentességre vonatkozó követelménye nem pusztán úgy értendő, mint arra vonatkozó követelmény, hogy senki ne álljon úrként senki más felett. Az uralommentesség eszményének lényege az egyénnek mint autonóm individuumnak az elismerése, amelyhez hozzátartozik nem csupán az, hogy a többi emberhez való viszonyát nem jellemzi uralom, függőség vagy alárendeltség, hanem az is, hogy olyan politikai intézmények közepette éljen, amelyek elismerik és affirmálják képességét arra, hogy autonóm döntéseket hozzon: „az autonómia tisztelete az egyén egy bizonyos felfogásán nyugszik, amely megköveteli, hogy úgy kezeljék, mint aki képes megfontolásokat tenni és ítéleteket hozni arról a rendszerről, amelyen belül mint autonóm lény cselekszik" (Rostbøll 2015a: 274).

Rostbøll úgy véli, hogy ezt az autonómiaaffirmáló szerepet csakis a demokratikus intézmények képesek betölteni. De csakugyan igaz-e ez? Vajon a szólás- és gyülekezési szabadság által biztosított, a közvéleményt formáló nyilvános diskurzus, a tisztviselők véletlenszerű választása – mely biztosítja, hogy a nyilvánosság minden tagja (akik egyúttal a társadalmi diskurzus résztvevői is) egyenlő eséllyel kerülhet a hatalomgyakorlás pozíciójába –, a kihívást biztosító szerkesztői jogok – melyek biztosítják, hogy az állampolgárok megfontolt ítéletei arról, hogy a politikai intézmények jól végzik-e a munkájukat, kihatással legyenek ezen intézmények működésére –, tehát mindez vajon nem elégséges-e az állampolgárok deliberatív képességének, ítéleteinek és autonóm mivoltának affirmálásához?

Még ha el is ismerjük azonban, hogy az autonómia affirmálása olyan követelmény, amelyet kizárólag a demokrácia intézményei valósíthatnak meg, feltehetjük a kérdést, hogy vajon csakugyan sajátosan republikánus követelményről beszélünk-e. Elvégre egészen hasonló megfontolásokat találunk például a liberális Ronald Dworkinnál, aki szerint a demokrácia melletti egyik fontos érv, hogy „nem veszünk részt a politikában morális ágensként, hacsak nem tapasztaljuk, hogy amit teszünk, annak következményei vannak, így az adekvát politikai procedúrának arra kell törekednie, bármilyen nehézkes is, hogy megőrizze ezt a potenciális hatalmat mindenki számára" (Dworkin 2002: 202). Dworkin – csakúgy mint Rostbøll – azt az alapelvet látszik leszögezni,

hogy a politikai intézményeknek el kell ismerniük az állampolgárokat mint autonóm morális ágenseket.

Természetesen az a tény, hogy valamely politikai alapelv nem kizárólag a republikánus hagyományon belül jut kifejezésre, még nem jelenti, hogy köztársasági gondolkodók ne tekinthetnék a magukénak. Meglehet, az autonómia és a morális ágencia affirmálásának igénye olyan politikai követelmény, amelyen a republikánus és a liberális politikaelmélet osztozik. Ha ezen alapelv segítségével csakugyan megfogalmazható koherens érv a demokrácia intrinzikus értéke mellett, úgy az egyaránt szolgálja a demokrácia republikánus és liberális védelmezőinek érdekeit is. Valóban – úgy vélem –, ha a republikanizmus meggyőző érvet kíván nyújtani a demokrácia mellett, akkor nem hagyatkozhat kizárólag az uralommentesség fogalmára; olyan további – alkalmasint más politikaelméleti hagyományokkal közös – alapelvekre kell támaszkodnia, amelyek képesek felmutatni a demokratikus részvételnek mint olyannak az önálló, belső értékét.

KONKLÚZIÓ

A köztársasági politikaelméletnek számos érv áll rendelkezésére a demokrácia mellett. A republikánus szerző hangsúlyozhatja a demokrácia szerepét a polgári erények kialakításában, a társadalmi egyenlőség megteremtésében, vagy a demokratikus intézmények képességét arra, hogy a politikai intézményeket népi felügyelet alá vonják. Kérdéses azonban, hogy mennyire erős a köztársasági politikaelmélet elköteleződése a demokrácia mellett. A fenti diszkusszióból arra következtethetünk, hogy az uralommentességként felfogott köztársasági szabadságeszmény *önmagában* nem képes *intrinzikus* érvet megalapozni a demokrácia mellett.

Még ha a demokratikus intézmények fontos szerepet is játszanak az uralommentesség biztosításában, ezt a szerepet más, nem demokratikus intézmények is betölthetik. Nem nyilvánvaló, hogy az uralommentesség követelménye alapján a republikánus gondolkodó milyen kifogást tehet az olyan társadalommal szemben, amelyben az állampolgárok jogait erős intézményi garanciák védik, a politikai döntések decentralizált folyamatban születnek meg, amelyben senkinek nincs kellő hatalma ahhoz, hogy egymaga az intézményi fékeket megkerülve egyoldalúan és érdemileg beavatkozzon az állampolgárok életébe, és amelyben, még ha ez meg is történik, az intézmények biztosítják az állampolgároknak az igazságtalan döntések kihívására és felülvizsgálatára vonatkozó jogaik hatékony gyakorlását – azonban az állampolgárok nem rendelkeznek döntéshozói és részvételi jogokkal, azaz a demokrácia feltételei nem teljesülnek. Meglehet, a köztársasági gondolkodónak lehetősége van további, az uralommentesség elvén túlmutató megfontolásokhoz folyamodnia, ám ez mindenekelőtt azt mutatja meg, hogy az uralommentesség elve – amely a köztársasági politikaelmélet alapelve – alkalmatlan a demokrácia melletti intrinzikus érv alátámasztására.

A köztársasági gondolkodónak és politikusnak, ha pusztán az uralommentesség elvére támaszkodik, mindig késznek kell lennie lemondani a demokratikus részvétel eszközéről, minthogy abban *pusztán* eszközt lát – saját alapelvei szerint nem is láthat mást

bennük; a köztársasági politikai elvek önmagukban nem szolgáltatnak alapot arra, hogy a demokráciát belsőleg értékes kormányzati formának tartsuk. Megeshet, hogy amint a technológia fejlődik és az intézmények átalakulnak, a tisztviselők véletlenszerű kiválasztása válik az optimális eszközzé az uralommentesség biztosításához. Ekkor a republikánusnak nem marad egyéb választása, mint hogy lemondjon a demokráciáról a fent ismertetett, demokratikus beleszólást nélkülöző társadalmi berendezkedés javára.

Mindez természetesen nem jelenti, hogy a republikánusok szükségszerűen antidemokraták volnának. Sőt napjainkban, mikor a világ számos részén az uralommentesség és a társadalmi egyenlőség megannyi pillérével egyetemben a demokrácia is visszaszorulóban van, a köztársasági gondolat elkötelezettjeit saját alapelveik arra kötelezik, hogy a demokrácia védelme mellett tegyenek hitet. A fenti fejtegetések azonban rámutatnak, hogy ez az elköteleződés – bármilyen erős is legyen a jelenkori vészterhes időkben – alkalmasint feltételes és kontingens. Azoknak tehát – mint jómagam – akik a demokratikus önrendelkezésben és részvételben intrinzikus, önmagáért való értéket látnak, értékrendjük és politikai elköteleződésük elméleti alapját alighanem a köztársasági gondolatkörön túl kell keresniük.

IRODALOM

Anderson, Elizabeth (1999), „What Is the Point of Equality?", *Ethics* 109 (2): 287–337.

Anderson, Elizabeth (2009), „Democracy: Instrumental vs. Non-Instrumental Value", in: Christiano, Thomas – Christman, John (eds.), *Contemporary Debates in Political Philosophy*. Blackwell: London, 213–227.

Beitz, Charles R. (1979), *Political Theory and International Relations*. Princeton: Princeton University Press.

Berlin, Isaiah (1990), „A szabadság két fogalma", in: *Négy esszé a szabadságról*. Ford. Erős Ferenc és Berényi Gábor. Európa Könyvkiadó: Budapest.

Blunt, Gwilym David (2015), „On the Source, Site and Modes of Domination", *Journal of Political Power* 8 (1): 5–20.

Bohman, James (2013), „Republican Cosmopolitanism: Popular Sovereignty in Multilevel Systems", in: Erman, Eva – Näsström, Sofia (eds.), *Political Equality in Transnational Democracy*. Palgrave Macmillan: New York, 17–40.

Brennan, Jason (2016), „Democracy and Freedom", in: Schmidtz, David – Pavel, Carmen E. (eds.), *The Oxford Handbook of Freedom*. Oxford University Press: Oxford, 335–349.

Buchanan, Allen (2002), „Political Legitimacy and Democracy", *Ethics* 112 (4): 689–719.

Christiano, Thomas (2003), „Introduction", in: Christiano, Thomas (ed.), *Philosophy and Democracy*. Oxford: Oxford University Press, 3–16.

Cicero, Marcus Tullius (2016), *Az állam*. Ford. Hamza Gábor és Havas László. Akadémiai Kiadó: Budapest.

Dworkin, Ronald (1998), „The Partnership Conception of Democracy", *California Law Review* 86 (3): 453.

Dworkin, Ronald (2002), *Sovereign Virtue*. Harvard University Press: Cambridge, MA.

Einspahr, Jennifer (2010), „Structural Domination and Structural Freedom: A Feminist Perspective", *Feminist Review* 94 (1): 1–19.
Hamilton, Alexander, James Madison, and John Jay (1998), *A Föderalista*. Ford. Balabán Péter. Európa Könyvkiadó: Budapest.
Hayek, Friedrich A. (2011), *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press.
Held, David, and Schott Gareth (2007), *Models of Democracy*. Cambridge: Polity.
Kapelner Zsolt (2018), „Absztrakt munka és strukturális uralom", *Kellék*, 59: 59–74.
Kolodny, Niko (2014a), „Rule Over None I: What Justifies Democracy?", *Philosophy and Public Affairs* 42 (3): 195–229.
Kolodny, Niko (2014b), „Rule Over None II: Social Equality and the Value of Democracy", *Philosophy & Public Affairs* 42 (4): 287–336.
Lovett, Frank (2010), *A General Theory of Domination and Justice*. Oxford: Oxford University Press.
Lovett, Frank, and Philip Pettit (2009), „Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program", *Annual Review of Political Science* 12: 11–29.
Machiavelli, Niccolò (2004), *Discourses on the First Decade of Titus Livius*. Ford. Ninian Hill Thomson. URL: http://www.gutenberg.org/cache/epub/10827/pg10827.html.
Mccammon, Christopher (2015), „Domination: A Rethinking", *Ethics* 125: 1028–1052.
McCormick, John P. (2013), „Republicanism and Democracy", in: Niederberger, Andreas – Schink, Philipp (eds.), *Republican Democracy: Liberty, Law, and Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 89–127.
Montesquieu (2000), *A törvények szelleméről*. Ford. Csécsy Imre és Sebestyén Pál. Budapest: Osiris Kiadó.
Nussbaum, Martha C. (2003), „Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice", *Feminist Economics* 9 (2–3): 33–59.
Ober, Josiah (2008), „The Original Meaning of 'Democracy': Capacity to Do Things, Not Majority Rule", *Constellations* 15 (1): 3–9.
Pettit, Philip (2000a), „Democracy, Electoral and Contestatory", *Nomos* 42: 105–144.
Pettit, Philip (2000b,), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
Pettit, Philip (2012), „Freedom", in: Estlund, David (ed.), *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 77–97.
Pettit, Philip (2012b), *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.
Pettit, Philip (2014), *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*. London – New York: W. W. Norton & Co.
Rawls, John (1997), *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest: Osiris Kiadó.
Rostbøll, Christian F. (2015a), „The Non-Instrumental Value of Democracy: The Freedom Argument", *Constellations* 22 (2): 267–278.
Rostbøll, Christian F. (2015b), „Non-Domination and Democratic Legitimacy", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18 (4): 424–439.
Rousseau, Jean-Jacques (2017), „A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei", in: *Politikafilozófiai írások*. Ford. Kis János. Budapest: Atlantisz, 259–416.
Skinner, Quentin (2012), *Liberty Before Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.
Stilz, Anna (2011), „Nations, States, and Territory", *Ethics* 121 (3): 572–601.
Thompson, Michael J. (2013), „Reconstructing Republican Freedom: A Critique of the Neo-Republican Concept of Freedom as Non-Domination", *Philosophy and Social Criticism* 39 (3): 277–298.

Urbinati, Nadia (2012), „Competing for Liberty: The Republican Critique of Democracy", *The American Political Science Review* 106 (3): 607–621.
Waldron, Jeremy (2012), „Democracy", in: Estlund, David (ed.), *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 189–203.
Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

Tóth Szilárd János

Republikanizmus, demokrácia és honpolgári erény[1]

Mindenki hallotta már a közhelyet, hogy míg a liberalizmus *inkább* a privát élet védelmére, addig a republikanizmus *inkább* a közéletre, a közösségi erényekre teszi hangsúlyt. Ez nem végletesen súlyos vitakérdés. A mai republikanizmus, elvégre, *baráti* liberalizmuskritika: nem azt mondja, hogy a liberalizmus ideáljai helytelenek, hanem „csak" azt, hogy ezeket az ideálokat a liberalizmus nem tudja megvalósítani. Szabadság, egyenlőség, egyéni autonómia, testvériség: jól ismert, de teljesen elvont eszmények ezek. Ma már viszont a liberális táboron belül is elég széles körű konszenzus van arról, hogy ezek az eszmények milyen konkrét (intézményi) keretben garantálhatóak a legjobban: a liberális *demokráciában.* A republikánus kritika azt pedzegeti, hogy a liberális elmélet ezen a konkrét szinten vall kudarcot: az eszméit megvalósítani hivatott intézményi keretet, magát a liberális demokráciát nem sikerül megvédenie. A védelem sikere persze sok mindenen múlhat, ám a republikánusok hagyományos vesszőparipája az, hogy a legfontosabb az erényes, cselekvőkész polgárok nevelése lenne. A híres mottó így szól: a szabadság ára az örökös *éberség.* Az intézmények – mondja Philip Pettit – sohasem önjáróak: önmagukban „holt, mechanikus" dolgok csupán, és csakis a szokás keltheti őket életre (Pettit 1997: 241–243). A polgároknak követniük és helyeselniük kéne a szabadságpárti normákat, a normaszegőkre pedig „sandán kéne nézniük", így ösztönözve őket a konform viselkedésre. Afféle kollektív „erkölcscsőszködés" ez. De rossz kicsengés ide vagy oda, *szükség* van rá, hogy az olyan állampolgári erények, mint a törvénytisztelet, a politikai részvétel, a szavazás, az aktivizmus, a jogtudatosság, a polgártársak igényeire való tekintettel levés, a tolerancia, a civil önszerveződés és az ezekhez hasonló szokások elterjedjenek. Egy szó, mint száz, a szabad és demokratikus kormányzat működtetése teljesen banális szinten is: kulturális, *civilizációs* kihívás.

Ám akármilyen banális a belátás, a republikánus kritika szerint a liberálisok nem igazán tudnak mit kezdeni vele: demokráciaelméleteik, a vád szerint, nem eléggé *participatívak,* nem eléggé ösztönzik a politikailag erényes, aktív viselkedést (lásd Andronache 2009: 7; Brennan–Lomasky 2006: 229–234; Honohan 2002: 147–148). Nagyon fontos, hogy itt nem vagy-vagy típusú kérdéséről van szó, hanem „csak" az arányokról. A liberalizmus a vád szerint sem kerek perec ellenzi az állampolgári erényeket, legfeljebb csak kevésbé „szigorúak" az elvárásai (Honohan 2002: 163). Ez volna a nevezett közhely lényege. Kérdés, hogy mennyi valóságos alapja van neki. Alább amellett érve-

[1] Az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP-19-I-BCE-42 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásával készült.

lek, hogy a kép felemás. A mai republikanizmusnak két fő demokráciaelméleti irányzata létezik: az egyik az intézmények fontosságát hangsúlyozó, általában „neorománnak" nevezett koncepció, a másik a néppárti, „neoathéninek" is nevezett irányzat. Természetesen mindkettőnek az a célja, hogy valós, „participatívabb" alternatívát nyújtson a deficitesnek vélt liberalizmussal szemben. Bemutatom, hogy látszatok ide vagy oda, ez csak az utóbbi, néppárti irányzatnak sikerül. A neoromán demokráciaelmélet igazából „álruhába" bújt liberalizmus. Ez viszont szabad szemmel nem látszik, csak akkor, ha túllendülünk a nevezett közhelyen, és a részletekbe menően megvizsgáljuk, hogy a különféle republikanizmusok miket mondanak, miket mondhatnak a participáció kérdéséről. Négy elemére bontom a kérdést: először a demokratikus részvétel *értékéről*, másodszor kívánt *mennyiségéről*, harmadszor *kényszerítéséről*, negyedszer pedig a polgárokkal szembeni, *erényre* vonatkozó elvárásokról, a perfekcionizmus és a politikaiság dilemmájáról szóló nézeteket vetem össze. Kiderül, hogy a neoromán republikanizmus a négy vitatéma közül *tartalmilag* egyikről sem mond olyasmit, amit a liberalizmus ne mondhatna, azaz ha úgy tetszik, mégsem „szigorúbbak" az elvárásai: a demokratikus részvételt eszközként értékeli, „sokat" szeretne belőle, habár soha nem mondja meg, mennyit, óvakodik a kényszerítésétől, de még a szigorú bátorításától is. A néppárti koncepciók ezzel szemben mind a négy kérdésről tudnak eredetit mondani: némelyikük szerint a részvétel maga a szabadság, potenciálisan mindenki részvétele szükséges, ennek érdekében pedig helyeselhető az állami kényszerítés és a perfekcionizmus is. De ahogy szintén bemutatom, a néppárti irányzat hiába sikeres az alternatívaállítás terén, ha mégis a neoromán republikanizmus a vonzóbb normatív ideál, méghozzá pontosan a liberalizmushoz való hasonlósága miatt. Ebből levonható általános következtetés az egész mai republikánus vállalkozásra nézve: ha a republikánusok nem pusztán alternatívát, hanem követni érdemes politikai programot is szeretnének nyújtani, akkor le kéne mondaniuk a liberalizmus meghaladásának erőltetéséről, és ehelyett inkább azzal kéne próbálkozniuk, hogy „belülről" reformálják meg azt. Lehet, hogy a liberális (és neoromán), erényre vonatkozó elvárások kevésbé szigorúak – de ettől még ezek a helyesek.

MI KÖZE A SZABADSÁGNAK A DEMOKRÁCIÁHOZ?

A kortárs republikánusok első lépésben azzal vádolják a liberalizmust, hogy nem értékeli eléggé a demokráciát. Történészi megközelítéssel lehetetlenség megmondani, hogy ez jogos kritika-e vagy sem: mindkét politikafilozófiának van jobb- és baloldali, demokrata és antidemokratikus változata egyaránt (Gourevitch 2015; Leipold–Nabulsi–White 2020; Losurdo 2011; Ryan 2015; Urbinati 2019). A kortárs diskurzus tényszerű ismerete szintén nem sokat segít: nemhogy liberális és republikánus, de konzervatív sem igen létezik manapság, aki a hatalom forrásának ne a népet tekintené.[2] Ami már a normatív, politikafilozófiai kérdésfölvetéseket illeti, a mai republikánusok szinte kizárólag arra hivatkoznak, hogy a liberalizmus a legfőbb, de legalábbis névadó eszmé-

[2] Egy kivételért lásd Brennan 2016.

nyének, a szabadságnak teljesen kiüresített értelmezést adott, és hogy ez az értelmezés demokratikus szempontból teljesen használhatatlan. És tényleg, Isaiah Berlin liberális gondolkodó maga is bevallja híres esszéjében, hogy a beavatkozástól való mentességként értett, „negatív" szabadságnak semmi köze nincs a demokráciához, nincsen köztük „logikai" összefüggés (Berlin 1990). Ezt a fajta szabadságot elméletileg a jószándékú, az egyéni jogokat tisztelő autokrata is egész nyugodtan biztosíthatja. A beavatkozás *veszélye* persze nagyobb az autokráciában, mint a demokráciában, tekintve, hogy a kormányzottak itt teljesen kiszolgáltatottak a kormányzóknak. De ez magát a negatív szabadságot még nem korlátozza. Amíg a kormányzók „jól" viselkednek, és nem avatkoznak be, addig ez a fajta szabadság adva van.

A republikánus szabadságeszmény már máshogy működik. Ennek a lényege pontosan az, hogy nem lehetünk igazán szabadok, ha nem állnak rendelkezésünkre bizonyos erőforrások és nem élvezünk alapvető hatalmi státust. Nem elég, ha „békében hagynak" bennünket, mert arra is szükség van, hogy senki se *dominál*jon bennünket, és mi rendelkezzünk *kontrollal* a tulajdon sorsunk fölött. Azaz nagyon is számít, mégpedig a (republikánus) szabadság szemszögéből is, hogy a rezsim, amelyben élünk, mennyire demokratikus, és kinek mekkora beleszólása van a közügyekbe. Ha a társadalom egyes tagjai vagy csoportjai aránytalanul nagy szóval rendelkeznek, akkor joggal merül föl, hogy a kisebb szóval rendelkezők alávetett, dominált státusban vannak. A republikánus szabadsággal ez, így a „jószándékú autokrata" is, már önmagában ellentétes. Dominanciától függetlenül élni: ez szinte definíció szerint annyit tesz, mint demokráciában élni (Pettit 2012). De mégis mikor mondható egy állam igazán, vagy hát a republikánus mérce szerint is demokratikusnak? Pettit szerint akkor, ha a népi kontroll *individualizált, feltétel nélküli* és egyben *hatékony* is: tehát, először, a „kontrolláló alany" szerepét nem a polgárok összessége tölti be mint kollektív cselekvő, hanem minden egyes honpolgár mint egyén; másodszor, a demokratikus kontroll nem függhet a mindenkori politikai elit jóindulatától; és végül harmadszor, a kormányzat ténylegesen kényszeríthető kell hogy legyen a reszponzivitásra (magyarul mondva arra, hogy a polgárok óhajai szerint cselekedjen) (Pettit 2012: 168–174). Ebben az egészben bőven van intuitív erő. Hogy az „igazi" szabadsághoz nem elég a beavatkozástól való mentesség, hanem erőforrások és főleg hatalmi státus is kell hozzá az embernek, és ez a hatalmi státus demokrácia nélkül nemigen létezik – mindez igencsak valószerű. Ha a liberalizmusról kiderülne, hogy „egy emberként" nem érti ezeket a (kissé banális) dolgokat, az tényleg hiányosságnak bizonyulna, és jó okát adná annak, hogy a liberalizmus helyett inkább a republikanizmust részesítsük előnyben.

De milyen típusú és mennyire szoros a demokrácia és a szabadság összefüggése? Erre a kérdésre már nem létezik „a" republikánus válasz, a tábor két részre szakad. Nehéz meghatározni, hogy ez a belső megosztottság pontosan hogy néz ki, és hogy milyen jelzőkkel kéne illetni az egyes kortárs irányzatokat. Ezeknek a „kortárs" jellegét egyébként nem lehet elégszer hangsúlyozni: konstrukciókról van szó, amiknek bár vannak történeti referenciái, de ezek a referenciák jellemzően kétértelműek, és nem is mondhatóak szisztematikus munkáknak. Egyáltalán nem véletlen például, hogy vita folyik Machiavelli besorolásáról, mindkét kortárs irányzat a magáénak érzi – eltérő okok-

ból (lásd McCormick 2019). A lényeg mindenesetre ez: a kortárs diskurzusban egyes modellek az *intézményekre,* mások a *demokratikus* komponensre teszik a hangsúlyt. Az előbbi pólust valamivel könnyebb körülhatárolni: itt lényegében Philip Pettitről és az őt követő mai republikánusokról van szó, akik a szabadságot az erényen kívül mindenféle intézményi, jogi és procedurális eszközökkel szeretnék garantálni, a demokráciával pedig csínján bánnak, explicite is számolva a „többségi zsarnokság" veszélyével (lásd Laborde 2008; Maynor 2003; Pettit 1997; Pettit 2012; Pettit 2014; Skinner 1998; Sunstein 1993; Viroli 1995; Viroli 2002). Ezt a pozíciót hol „neorománnak", hol „arisztokratikusnak" nevezik – és egyik terminológia sem megfelelő. Először is, (ókori) római gyökerei nemcsak ennek, hanem a másik pozíciónak is vannak, továbbá másodszor, súlyos ideológiai előítéletről tanúskodik az, ha McCormickhoz (2019) hasonlóan arisztokratikusnak nevezünk egy tudhatóan demokratikus elméletet. Pettit álláspontjáról legfeljebb az mondható el, hogy „kevésbé" demokratikus, mint a néppártiaké, de hogy egyáltalán ne lenne az: ennek így semmi értelme. Alább mégis ragaszkodom a „neoromán" megnevezéshez. Ezt a közérthetőség indokolja: manapság mégiscsak ez a bevett szóhasználat, fölösleges félreértéseket eredményezne, ha eltérnék tőle.

A másik republikánus pólust nehezebb körülhatárolni. Ez elég heterogén társaság, csak annyi fűzi össze, hogy nagyobb hangsúlyt tesz a demokratikus komponensre (Barber 2004; Farell 2019; McCormick 2019; Sandel 1996; Sandel 1998; Vergara 2019).[3] Szokás egységesen „neoathéninek" nevezni ezeket az álláspontokat, ám ez szintén pontatlan: említettem, hogy az athéni demokrácia (és Arisztotelész) mellett itt is vannak római gyökerek (például a Gracchusok), a modern hivatkozási pontok pedig kifejezetten sokfélék, az egymástól nagyon sokban különböző Machiavelli, Rousseau, Marx és Arendt is közéjük tartozik. A neoathéni megnevezés legfeljebb egy alcsoportra nézve állja meg a helyét, azokra, akik a szabadságot „pozitívan", cselekvésként, nem pedig képességként értelmezik. Ez az alcsoport ráadásul nagyon kicsike, manapság a neoathéni elméletet inkább csak emlegetni szokás mint lehetséges alternatívát, de szisztematikusan művelni már nemigen (látjuk majd, hogy még Arendt sem tekinthető következetes neoathéninek). Ennek a pólusnak a megnevezésére ezért találóbb jelző a néppárti vagy populista – még akkor is, ha ezt a definíciót nem minden érintett fogadja el érvényesnek magára nézve. Ez azonban lényegtelen: ezek az álláspontok, a neoathéniek is, eredendően populisták, akkor is, ha másnak tekintik magukat. Jegyezzük meg, ennek az egésznek, a republikánus tábor belső törésvonalainak, alább óriási jelentősége lesz még: nemcsak a demokrácia értéke, hanem a másik három vitatéma tekintetében is.

Mindenesetre Pettit és követői, a neoromán republikánusok a demokratikus részvételt *instrumentálisan* értékelik: a részvétel szerintük nem maga a szabadság, csak az érvényesítésének egyik, elengedhetetlen eszköze (Maynor 2003; Pettit 1997: 8, 30; Pettit 2012: 12, 18). A másik ilyen eszköz a hatalom *intézményi* dekoncentrálása. A republikánus–liberális-vita szemszögéből nyilván az a kérdés, hogy ez az instrumentális gondolkodás tényleg republikánus nóvum-e. A válasz az, hogy igen is, meg nem is. Azt már láthattuk, hogy ha a liberalizmus „negatív" szabadságeszményét önmagában

[3] *Részint* idesorolható Iseult Honah is (lásd Honohan 2009).

nézzük, ehhez képest a republikánus szabadságnak tényleg van demokratikus többlete. Kérdés azonban, hogy ennek mekkora a jelentősége. Talán mégsem lehet véletlen, hogy manapság csak elvétve létezik liberális, aki a demokráciával szemben az autokráciát részesítené előnyben. Persze ennek történeti, pragmatikus okai is vannak: az alapján, amit *tudunk* az emberi társadalmakról, nemigen tagadható, hogy a valaha kipróbált intézményi keretek közül a szabadság a demokráciában érvényesíthető a leghatékonyabban. Ehhez tegyük hozzá: kortárs republikánus is van, aki ilyen történeti érvekre hagyatkozik (Lovett 2019: 128). Csakhogy ezen túlmenően a liberális elméletben kifejezetten *normatív* megfontolások is szólnak a demokrácia mellett. Először is, a demokrácia instrumentális értékelése teljesen bevett dolog ezekben az elméletekben, például Huoranszki is ezt az álláspontot osztja, amikor megjegyzi, hogy „a demokrácia önmagában semmilyen morális normára nem alapozható", és csakis azért értékes, mert „bizonyos társadalmi körülmények között a leginkább a demokrácia segít hozzá azoknak a társadalmi normáknak az érvényesüléséhez, amelyeket a liberalizmus mint morális elveken nyugvó politikai eszmerendszer megkövetel" (Huoranszki 1999: 12; lásd Rawls 1993: 205–206). Az igaz, hogy ha mindenképpen félre akarjuk tenni a történeti, gyakorlati érveket, és ehelyett azokat a bizonyos „logikai" kapcsolatokat firtatjuk, akkor a Huoranszki által emlegetett erkölcsi célok közé a negatív szabadságot még nem számíthatjuk oda. Ehhez a demokrácia csakugyan nem tesz hozzá semmit se. De ne csináljunk úgy, mintha a liberális elméletnek ne lennének egyéb, releváns normatív erőforrásai! Természetesen vannak: ezek közül az *egyenlőség* emelhető ki a többi előtt.

A legelvontabb *erkölcsi* elvek szintjén azt kell figyelembe venni, hogy a liberalizmus hisz az emberek morális egyenlőségében, és ezért eleve szkeptikus azzal a fajta egyenlőtlenséggel szemben, amit a politikai autoritás szükségképpen megteremt. Magyarul mondva, ez az elmélet nem veszi magától értetődőnek, hogy egyes emberek másoknak parancsolhatnak, és ezért az autoritás teremtette aszimmetriát, ha lehet, ellensúlyozni akarja. Ennek kézenfekvő módja pontosan a demokratikus kontroll érvényesítése (Kis 2019). Van azonban ennél konkrétabb szint is, a *politikai* elveké. A liberalizmusban régóta vita folyik arról, hogy az egyenlőség ezen a szinten pontosan mit jelent. Ez a vita bonyolult és szerteágazó, nem is érdemes most részleteiben belemenni. De a lényeg az, hogy valóban léteznek liberális egyenlőségértelmezések, a *disztributívak,* amelyek a túlhatalom károsságára önmagukban szintén érzéketlenek, és ezért, akár a negatív szabadság, ezek sem kapcsolódnak logikusan a demokráciához (Lippert-Rasmussen 2018). Ezek a koncepciók ellen a republikánus kritika tehát megint csak megalapozott: hiába jut mindenkinek ugyanannyi a releváns javakból és erőforrásokból, ha a társadalmon belüli viszonyokra ez még nincs kihatással. Elvileg nagyon is elképzelhető lenne olyan rabszolgatartó társadalom – mondja Scheffler –, ahol az urak az egyenlő elosztás elkötelezettjeiként jól tartják a szolgáikat (Scheffler 2003: 37). Ehhez a fajta egyenlőséghez, az elosztás egyenlőségéhez nem kell kiküszöbölni az alávetést, és nem kell demokrácia sem. Csakhogy a disztributív koncepció korántsem az egyedüli a liberalizmusban. Létezik egy másik is, ezt Anderson, Scheffler és mások nyomán *viszonyegyenlőségnek* hívják (Anderson 1999; Scheffler 2015). A lényege az, hogy az elosztási kérdések önmagukban nem érdekesek, hanem csakis akkor azok, ha érintik az embe-

rek közti viszonyokat is. A viszonyok egyenlítése a prioritás, akkor van egyenlőség a társadalomban, ha nincsenek súlyos alá- és fölérendeltségi, *hatalmi* viszonyok az emberek között. Evidens, hogy ilyen típusú egyenlőség demokrácia nélkül már nem létezik. Azt is észrevették már, hogy ez a koncepció *explicite* ugyanazt követeli, mint amit a republikánusok dominanciától óvó eszménye (Garrau–Laborde 2015). És ennek óriási a jelentősége: kiderült, hogy igenis van olyan változata a liberalizmusnak, amelynek van a demokráciával *logikusan* is (esetünkben: instrumentálisan) összefüggő eleme, még ha ez az elem nem is a szabadság.

Ez persze még nem zárja le a vitát. Mi van például, ha a domináló hatalom károsságára érzékeny liberalizmusok önellentmondásosak, hiszen az „igazi" liberális számára mindig a negatív szabadság lesz az első, nem pedig az egyenlőség? Ebben annyi igazság van, hogy a különféle liberális értékek csakugyan ütköznek egymással. Csakhogy ennyiből még nem következik a demokratikus elkötelezettség felszínessége. Ez csak akkor következne, ha elfogadnánk a karikaturisztikus elképzelést, hogy a liberális elmélet egyenesen *abszolutizálja* a szabadságot, és hogy az egyetlen „igazi", következetes üzenete az, hogy az egyenlőség nem jelenthet többet formális, törvény előtti esélyegyenlőségnél, mert minden, ami ezen túlmegy, így a relacionális koncepció is, valamiféle szocializmus már. Ez viszont egyszerűen nem igaz: a liberalizmus *prioritásként,* nem pedig abszolút értékként kezeli a negatív szabadságot (Feinberg 1984: 9; Rawls 2001: 44, 112), és különben sincs benne semmi, ami miatt a relacionális egyenlőséget szigorúan elleneznie kéne. Magyarul mondva, nem igaz, hogy a liberalizmus egyetlen következetes értelmezése a klasszikus 19. századi szabadpiaci gondolkodás lenne.

A republikanizmus vélt előnyössége azonban máshogy is alátámasztható. Az előzőnél jobb érv az lehetne, hogy ez az elmélet megmutatja: a demokrácia ügye nem csak az egyenlőség, hanem a szabadság ügyével is kéz a kézben jár. Ha az egyiket kár éri, az a többit is érinti. És fordítva, demokrácia nemcsak az egyenlőség, hanem a szabadság kedvéért is kell. Ennek *gyakorlati* szempontból persze az ég világon semmi jelentősége nincs: ha egyszer mindkét elmélet, a liberális és a republikánus is rendelkezik a demokráciának „kedvező" normatív erőforrásokkal, ugyan mit számít, hogy ez melyikük esetében micsoda? Nem mindegy, hogy az egyenlőség vagy a szabadság nevében követelünk demokráciát? Elméleti szinten azonban az ellenvetés megfontolandó. Úgy vélem, a republikánus szabadságeszmény „hibrid" fogalomként, a negatív szabadság és a viszonyegyenlőség ötvözeteként is fölfogható: egy szóban foglalja össze nagyjából mindazt, amit a liberális elméletek két külön fogalomba „szerveznek ki". Ennek egyrészt megvan az a következménye, hogy ha valaki a republikánus és a liberális elméleteket csak a vonatkozó szabadságeszményeik alapján méregeti össze, akkor azt fogja látni, hogy a kettő közül a republikánus a robusztusabb, „szociálisan radikálisabb" politikafilozófia. Másrészt viszont azt is látni fogja, hogy csakis a republikánus elmélet felől értelmezhető az a józan paraszti ésszel is belátható dolog, hogy az „igazi" szabadsághoz igenis kell demokrácia. A látszat azonban csal. A szabadság és az egyenlőség a liberális elméletben tényleg *nem* ugyanazok a dolgok, de ez még nem jelenti, hogy ne lenne közük egymáshoz. A liberális Rawls ezt úgy fogalmazza meg, hogy habár a szabadság értelme negatív, és a beavatkozástól mentes élettérre utal, ennek a fajta szabadságnak sem

élvezhető az *értéke*, ha az ember nem rendelkezik másokkal egyenlő státussal (Rawls 1999: 171–227). Ez a belátás is banális: a jogok deklarálása önmagában nyilván kevés, ha az embernek nem állnak rendelkezésére erőforrások, hogy élni is tudjon a jogaival. Csakhogy ezeket az erőforrásokat a liberális elméletben is van, ami garantálja, éspedig az egyenlőségelv – amitől viszont tudjuk már, hogy egyenes út *vezethet* a demokratikus részvétel értékének elismeréséhez is. Ha tehát magához a negatív szabadsághoz nem is, az értékének élvezéséhez már igenis kell demokrácia.

Látszik, hogy a liberális és republikánus elméletek ugyanabból a belátásból indulnak ki: abból, hogy a szabadságnak és az egyenlőségnek van *valami* köze egymáshoz. A republikánusok ebből azt a következtetést vonják le, hogy a dolgot nem kéne a véletlenre bízni, a szabadság és az egyenlőség ügyének külön kezelése helyett kiterjedt értelmű, „hibrid" eszmény kéne, amely van olyan robusztus, hogy fedni tud egy csomó problémát, amely a liberalizmusban a szabadsághoz csak „kívülről" kapcsolódik. Ez nyilván újszerű fogalmi keretezése a kérdésnek. De keretezés ide vagy oda, a belátás ettől még ugyanaz, és a neoromán elmélet *tartalmilag* már nem mond semmi olyasmit, amit némely liberalizmusok *máshogy* ne mondanának. Az a sok minden, amit a republikánusok összeszedtek, és belefoglaltak a dominanciától óvó szabadságeszménybe, az a liberális elméletben is megvan, csak éppen máshogy nevezik, és nem *egy* fogalommal foglalják össze, hanem *három* különbözővel: a „szabadsággal", a szabadság „értékével" és az ehhez szükséges „egyenlőséggel". *Tartalmi* szinten nincsen lényegi különbség. A neorománok ugyanarról beszélnek, mint némely liberálisok, csak másként.

Mi a helyzet a néppárti republikanizmussal? Emlékezhetünk, hogy ennek többféle változata is van. Az egyik ilyen például maga is instrumentális, és ennyiben szintén nem mutat túl a liberális elképzeléseken (McCormick 2019). Az igazán következetes neoathéni populizmus viszont már igen, hiszen ez nem kevesebbet állít, mint hogy a demokratikus részvétel *maga* a szabadság (Arendt 2002: 56; Sandel 1996: 26). Nyilván ebben is van intuitív erő, elvégre a *képviselet* intézményének tényleg inherensen hierarchikus jellege van. Mi mást jelenthetne a „magunk urának lenni", ha nem azt, hogy az igazán fontos ügyekben senki sem dönthet helyettünk? Ugyanakkor stratégiai megfontolások is fölhozhatóak, így Sandel például úgy véli, hogy a polgárokat azért kéne a demokratikus részvétel önértékként kezelésére nevelni, mert máskülönben a vele járó áldozatokat folyton mérlegre teszik majd, és azon fognak morfondírozni, hogy tényleg megéri-e politizálni, és nem volna-e jobb mégis a magánéletre koncentrálni (Sandel 1998: 325). Húzzuk alá, Sandel szerint nem az az érdekes, hogy a demokratikus részvétel tényleg maga-e a szabadság, hanem csak az, hogy a polgárok hogyan gondolkodnak erről az egészről.

Ezek a neoathéni gondolatok mindenképpen túlmutatnak a liberalizmuson. A liberálisok nem gondolják, hogy a demokratikus részvétel maga a szabadság, hiszen az általuk osztott „negatív" koncepció *önmagában* nem, csak a kapcsolódó dolgok, az egyenlőség miatt követel demokráciát. Kérdés azonban, hogy a neoathéni modell javára válik-e, hogy van kritikai éle. Ha ebből a modellből indulunk ki, csak nagyon szigorú kritériumok érvényesülése esetén mondhatjuk az embert szabadnak. A faék egyszerűségével szólva: szabad, aki részt vesz, nem az, aki nem. Így gondolkodva még a nyugati demok-

ratikus társadalmak jókora hányadát is meg kell buktatnunk a vizsgán. Mindenki tudja, hogy a választási részvétel itt sem éri el a száz százalékot, a politikai aktivitás másféle fajtái pedig még kevésbé általánosak. Nem biztos tehát, hogy a neoathéni megközelítés segíti a megértést: ennek fényében a széles körű polgárjogokat, sajtószabadságot, relatív jólétet és a világ maradék részéhez viszonyítva mindenféle tekintetben jó lehetőségeket élvező, ám politikailag passzív embereket *csak* azért kéne alávetettnek tekintenünk, mert *szabad* akaratukból nem szeretnének élni az amúgy rendelkezésükre álló demokratikus kontrollmechanizmusok nyújtotta lehetőségekkel. Valójában amennyire intuitív, a neoathéni fölfogás annyira kontraintuitív is. Az következik belőle például, hogy a demokratikus országban élő vagyonos festő, aki kint él a tanyáján, kevés adót fizet, mert az állam, ahol él, ilyen, kevéssé beavatkozó politikát folytat, széles körű polgárjogokat és részvételi lehetőségeket élvez, és ráadásul senki nem is háborgatja, *mégsem* nevezhető szabadnak, mert nem érdekli a közélet, nem olvas újságot, nem szavaz, és semmilyen más értelemben sem politizál. Meglehet, hogy ezt a konklúziót azért érezzük furcsának, mert az előítéleteinket kondicionálja a liberális politikai hagyomány és jogfejlődés, amelybe Európában többé-kevésbé belenevelődöttünk. De ettől még valószínű, hogy a festőnk valamilyen erős értelemben akkor is szabad.

A republikánus–liberális-vita szemszögéből mindenesetre az a lényeg, hogy a liberalizmusokhoz képest nemcsak a neoromán republikanizmusok nem értékelik „jobban" vagy „többre" a demokráciát, de még a néppártiak sem mind, hanem egyedül a néppártiak neoathéni alcsoportja. Ha tehát a liberalizmusnak van is participációs „deficitje", az a jelek szerint nem ezen a szinten található, nem innen ered. Ráadásul a neoathéniek hiába nyújtanak valós alternatívát a demokráciának tulajdonított érték tekintetében, ha ez az alternatíva szemmel láthatóan visszás. A visszásság nem evidensen óriási, és nyilván lehetne vitatkozni a mértékéről. Hátránynak viszont kétségkívül hátrány.

MENNYI DEMOKRATIKUS RÉSZVÉTELRE VAN SZÜKSÉG?

A republikánusok második kritikája szerint a liberálisok azt is rosszul tudják, hogy *mennyi* demokratikus részvételre van szükség. Ez a kritika épülhet az előzőre, de persze nem muszáj neki: ilyen-olyan kvázi empirikus föltevésekből is kiindulhat. Ha például igaz volna, hogy a liberálisok „alábecsülik" a demokratikus részvétel értékét, abból egykönnyen következhetne (ha nem is automatikusan), hogy elvétik a kívánatos mennyiségét is. Az alábecsülés azonban relatív dolog. Ha csak az a kérdés, hogy az alapvető morális célok követelnek-e demokráciát (azaz fennáll-e az a bizonyos logikus összefüggés), akkor nincs érdemi különbség a liberális és a republikánus elméletek között. Akkor van csak különbség, ha mindent „alábecsülésnek" tekintünk, ami elmarad attól, hogy a részvételnek a szabadság szemszögéből *konstitutív* értéket tulajdonítsunk – és tudjuk, hogy ettől a republikánus elméletek nagy része, beleértve egyes néppártiakat is, elmarad. Az előző szakasz kritikája ezért csakis a neoathéniek esetében kapcsolódhat a részvétel mennyiségével kapcsolatos kritikákhoz. Sem Pettit követői, sem a nem neoathéni néppártiak nem tulajdoníthatják a liberalizmus vélt participációs „deficitjét"

a demokratikus részvétel liberális „alábecsülésének", hiszen, mint kiderült, a részvételt maguk sem becsülik többre nála.

De a két republikánus kritikának nem muszáj összefüggnie. Akár „jól" értékeli a demokratikus részvételt, akár nem, a liberális elméletnek tényleg van egy „erénytakarékossági" klauzulája (Hirschmann 1977; Smith 1992). Alacsony „fenntartási költségű" államot szeretne, olyat, amely a polgárok folyamatos energiabefektetése, folyamatos *ébersége* nélkül is biztosítani tudja a szabadságot (Kis 2000; lásd Brennan–Lomasky 2006: 231). Ennek két fő oka van, az egyik erkölcsi, a másik praktikus. Az erkölcsi ok az, hogy a liberalizmus kényesen ügyel az egyén *autonómiájára*, vagyis arra a képességére, hogy a saját esze után menjen, és önállóan határozzon az életmódjáról. Tetszik vagy sem, a legtöbb ember többre értékeli a magánéletet a közéletnél, és ezért, ha a második sok időt vesz igénybe, azt tényleges áldozatként, veszteségként éli meg. Ha az állam beavatkozik, és meg akarja mondani, hogy ki mivel töltse az idejét – magyarul mondva, ha a polgárokat a közélet felé terelgeti –, akkor az egyéni autonómia ettől nagyon is sérülhet. Ami az erénytakarékossági klauzula mögötti praktikus megfontolást illeti, ez az, hogy ha túl szigorúak az elvárások, előbb vagy utóbb normává válik a normaszegés. Nem *célszerű* a végtelenségig erőltetni a politikai részvételt, mert ha túl sokat várunk a polgároktól, végül semmit sem kapunk majd tőlük (Kis 2000). Ezért olyan fontosak a szabadság intézményi garanciái és a képviseleti kormányzás.

A republikánusok nem mondják, hogy mindez rosszul hangzik, csak azt, hogy ilyen, alacsony „fenntartási költségű" szabad állam nincs. Ez már kvázi empirikus tézis a részükről. Ha viszont igaz, akkor hiába van benne a pakliban, hogy az erényességi elvárások túlzottan merészek és sértik az egyéni autonómiát, összességében mégis el kell őket viselni, mert máskülönben elvész a szabadság, és jön valami helyette, ami még rosszabb: az autokratikus, az egyéni autonómiát még kevésbé tisztelő rezsim. Eddig a pontig egységes a republikánus tábor. Belső nézeteltérés ezúttal azzal kapcsolatban van, hogy *pontosan* milyen messze kéne elmenni a részvételi elv érvényesítése során. A Pettit-féle, neoromán fölfogás szerint a nép nem szerzője, csupán *szerkesztője* kéne hogy legyen a törvényeknek: olyan intézményi keretre volna szükség, amelyben a polgárok ki tudják hívni a megválasztott képviselőik döntéseit, őket magukat pedig el tudják számoltatni (Pettit 1997: 185; Pettit 2001: 162–163; Pettit 2012). Ehhez sok polgár részvételére van szükség, de azért nem mindenkiére: „széles körű", kritikus tömegre van „csak" szükség, és ezen belül főleg az egyes „ügyek" legelkötelezettebb, legérintettebb „szószólóira" (Andronache 2009; Pettit 1997: 250). Egyrészt azért nem fontos az általános részvétel, mert erre „empirikusan" nézve sincs szükség a szabadság garantálásához, másrészt pedig, mert a részvétel egyéni szinten különben sem maga a szabadság. Itt is nagyon fontos viszont a hatalom *intézményes* dekoncentrálása: a három ág elválasztása, az alapvető jogok védelme, az ombudsman és a többi.

Mennyi éle van ennek a kritikának? Tény, hogy a republikanizmusban nincsen explicite megfogalmazott „erénytakarékossági" klauzula. De ez még nem biztos, hogy perdöntő bizonyíték lenne bármire is. A bökkenő az, hogy a neoromán republikánusok sohasem mondják meg *pontosan*, hogy mennyi részvételt akarnak. Ha el is fogadjuk azoknak a bizonyos kvázi empirikus föltevéseknek az eltérését, ebből még nem fogjuk

megtudni, hogy mennyi az a „kevés" részvétel, amit a liberálisok állítólag akarnak, és mennyi az a „sok", amit meg a Pettit-féle republikánusok. A részvétel mely formái (szavazás, deliberatív fórumok, tüntetés, civil szerveződés, párttevékenység, informálódás, polgári engedetlenség, cikkírás, bírósági panasztétel) elengedhetetlenek egyik, és mely formái a másik irányzat számára, és főleg milyen mennyiségben? Lehet, hogy létezik egzakt felelet ezekre a kérdésekre, én mindenesetre ilyet nem ismerek. Ilyen felelt híján pedig a neoromán republikanizmus vélt, liberalizmussal szembeni demokratikus többlete azonosíthatatlan. A kritika ezen a ponton retorikaivá válik, gyakorlati következményei homályosak. Még ha meg is próbálnánk egzakt feleletet adni a kérdésre, azt akkor is nagyon nehéz volna úgy megfogalmazni, hogy a liberális ízléssel ellentétes legyen, de a neorománnal még éppen összeegyeztethető. Ki mondja például, hogy egy liberálisnak sokallania kéne a 90 százalékos részvételt a négyévenkénti választásokon, vagy egy hetenként ülésező helyi deliberatív fórumot? Az „erénytakarékossági" klauzula nem azt mondja ki, hogy a széles körű erényesség rossz: csak azt mondja ki, hogy azok a jó intézmények, amelyek efféle széles körű erényesség *nélkül is* túlélnek. Összességében tehát nem számít, hogy a liberális elméletnek van ilyen klauzulája, a neoromán republikanizmusnak meg nincsen: a *konkrét,* tartalmi kérdésekben nincs tapintható nézeteltérés.

Mi a helyzet a néppárti koncepciókkal? Ezek szerint a nép nem pusztán szerkesztője, hanem egyenesen *szerzője* kéne hogy legyen a törvényeknek. Olyan intézményi keretre volna szükség, amelyben érvényesülni tud „a nép" (vélt vagy valós) érdeke a senki által meg nem választott (jogászi) elitek, így például a bíróság, az ombudsman és mások ellenében is. Plebejus, populista politika ez, amely ellenzi a hatalmi ágak neoromán elválasztását. Ehelyett a többségi akaratot megjelenítő *törvényhozás* elsőbbségét vallja, sőt ha igazán következetes, akkor a képviseleti kormányzásról a közvetlen demokráciára helyezi át a súlypontot, bővítve például a népszavazással eldöntendő ügyek körét. Kérdés, hogy mindez mennyi részvétel szükségességét implikálja. Habár erről a néppártiak sem szoktak világosan nyilatkozni, az eltérő álláspontokból eltérő következtetések vonhatóak le. A neoathéni néppártiság következetes értelmezése például azt diktálná, hogy a részvétel *általános* legyen. Ez automatikusan ered a részvétel értékéről vallott nézetből: ha csak az aktív polgárok szabadok, akkor ha mindenkit szabaddá szeretnénk tenni, nyilván mindenkit aktivizálni is kéne. Ennek fényében különös, hogy ezt a következetes álláspontot egyetlen neoathéni sem képviseli, Sandel, de még Arendt sem (Arendt 1972: 233). Egy másik, baloldali, McCormick- és Vergara-féle néppártiság ehhez képest még elvi szinten sem tendál a részvétel általánossá tétele felé: az „elittel" szemben egyértelmű prioritást ad a „nép" igényeinek (McCormick 2019). Fontos, hogy ez a politika *nem* idézőjelben beszél elitről és népről, hanem ténylegesen úgy véli, hogy a társadalom erre a két, bizonyos mértékig egységes csoportra különíthető el. Ami egységessé teszi ezeket a csoportokat, az a hatalomból való részesedésük jellege: a néphez tartozók mind „másodrangú", az akaratukat érvényesíteni nem tudó polgárok, szemben az elittel, amelynek tagjai „elsőrangúak", azaz döntő befolyásuk van a kormányzásra. Ezen túlmenően viszont mindkét csoport elég színes. McCormick például a „népet" lényegében a többséggel azonosítja, míg Vergara kissé szűkebben, de *pontatlanul* beszél

a kérdésről, és csak azokat sorolja a nép tagjai közé, akik nem gazdagok (jelentsen ez bármit), és valamiért bizonytalan a gazdasági hátterük (Vergara 2019: 17–18). A populisták mindenesetre nyilván nem akarhatják egyformán ösztönözni a két csoport részvételét: egyértelmű prioritást adnak a „népnek", és a politikában a fő feladatot abban látják, hogy az „elit" akaratával szemben a „népét" érvényesítsék.

Fontos, hogy mind az explicite néppárti, mind a neoathéni koncepciók mögül elég nehéz kivonni a hol rousseau-i, hol másfajta ihletésű, kissé naiv elképzelést a „népről", amely szerint a részvételi elv következetes érvényesítése csakugyan erkölcsileg helyes és észszerű döntésekhez fog vezetni.[4] Pontosabban *csakis* akkor gondolhatjuk, hogy a több részvétel mindig „jobb", ha elhisszük, hogy a többség jellemzően *jól* fog dönteni – jelentsen ez bármit. Ezért van az, hogy a nem explicite néppárti neoathénieket is néppártiaknak tekintem. Némelyek (például Farell és McCormick) elég világosan ki is mondják a dolgot: szerintük a neorománok (és a liberálisok) ok nélkül félnek a „többségi zsarnokságtól", hiszen ilyesmi nem is létezik. A vele való riogatás, a tőle óvó intézményi struktúra, a hatalmi ágak elválasztása csak arra jó, hogy fékezze a demokráciát, pajzsot emeljen az „elitek" elé a „néppel" szemben, és helyben hagyja az *igazi* problémát: a gazdasági, politikai elitek dominanciáját a szegények fölött. Ha van veszélye a többségi elv következetes érvényesítésének, az legfőljebb csak a *cezarizmus.* McCormick szerint azonban ez ellen is létezik gyógymód: erős civil szférára, mozgalmakra, illetve elsősorban baloldali pártokra volna szükség (Farell 2019: 9–10; McCormick 2015: 105; McCormick 2019: 133–136, 143).

Világos, hogy a néppárti republikanizmusoknak nagyon is van kritikai éle a liberalizmussal szemben. Először is, „elitről" és „népről" liberális szempontból csakis idézőjelben lehet beszélni, hiszen szemben a populisták leegyszerűsítő és normatív töltettel is ellátott társadalomképével, a liberalizmus a modern társadalom sokszínűségéből indul ki, és nem fogadja el, hogy a többség objektív érdekei csak úgy azonosíthatóak lennének. Másodszor, a liberálisok azt is kapásból visszautasítják, hogy a részvétel és a szabadság ügye kéz a kézben járna, mert ugyancsak nem hiszik el, hogy a többség csakugyan „jól" szokott volna dönteni (Kis 2000: 36). A részvételről nemcsak azt gondolják, hogy az a jó, ha a „kevés" is elég belőle, hanem azt is, hogy önmagában nem old meg semmit se (Huoranszki 1999: 12). Tipikus példa a halálbüntetésé, aminek a bevezetését a többség támogatni szokta. Ha a részvételiség elve érvényesül, sérülni fog az élethez való jog. Ez a jog a liberálisok szerint viszont alapvető, és mint ilyen, *sérthetetlen.* A másik tipikus példa a kisebbségek védelme. A törvényhozás viszonylagos elsőbbsége természetesen belefér a liberalizmusba – a határ ott húzódik, ahol ez a hatalmi ág olyannyira erős, hogy a „többség zsarnokságának" a veszélyével fenyeget (lásd Urbinati 2019: 164). Ez a veszély a liberális kalkuláció szerint igenis reális. Az efféle erkölcsi érvek mellett azonban praktikus jellegű megfontolások is szólnak a néppártiság, de külö-

[4] Az ember erkölcsi tökéletesedésébe vetett hitet persze nem Rousseau találta ki, általános felvilágosodáspárti doktrína ez: a 18. században a neoathéninek nem éppen mondható Richard Price is azért gondolta, hogy a szabad köztársaságban nem fenyeget a többségi zsarnokság, mert elhitte, hogy a megfelelő politikai reform kéz a kézben jár a polgárok „nemesedésével" (Dijn 2019: 66).

nösen annak neoathéni változata ellen. Pettit is fölhívja rá a figyelmet, hogy ha túl sok mindenről szavaztatjuk a népet, végeredményben egy csomó egymásnak ellentmondó politikát és törvényt fogunk hatályba léptetni. Képviselet igenis kell: ha valamire, akkor arra jó, hogy koherenciát teremtsen a jogban és a közpolitikák terén (Pettit 2012: 191–193, 207, 246, 303).

Liberális szemmel nézve a legsúlyosabb probléma mégis az, hogy a populisták összemossák a többségi akaratot a demokratikus legitimitással: a független bíróságot, de a kormányt fékezni és ellensúlyozni hivatott egyéb intézményeket is, mint például a számvevőszéket, az ombudsmant, a médiahatóságot, a törvényhozás fölső kamaráját vagy az emberi jogokat védelmező nemzetközi szerződéseket azért nevezik károsnak, mert senki által meg nem választott tisztviselői elit fönntartását szolgálják, és „a nép" önrendelkezését blokkolják (Mudde 2004; Vergara 2019). Csakhogy a többségi akarat és a demokratikus legitimitás nem ugyanazok dolgok. Az „elitistának" mondott fékező és ellensúlyozó intézmények, bár korlátozzák a többségi akaratot, a demokratikus legitimitást nagyon is erősíthetik, hiszen éppen azt hivatottak szavatolni, hogy ne csak a többség, hanem *mindenki* méltányos körülmények között vehessen részt a demokratikus procedúrákban (Kis 2000). A néppárti álláspont felől ez nem igazán látszik, hiszen eszerint a nevezett intézmények a „néptől" idegenek, és az „elit" érdekeit szolgálják (McCormick 2019).

Mi következik mindebből a republikánus–liberális-vitára nézve? Valós alternatívát a részvételi elv érvényesítése terén is csak a néppárti republikanizmus kínál a liberalizmussal szemben. Ennek viszont most is ára van: a többségi zsarnokságtól óvó intézmények leépítésével kell érte fizetni. Kérdés, hogy ez nem túl nagy ár-e. A válasz azon múlik, hogy a néppárti vagy a liberális kalkulációk-e a helyesek a többség józan ítélőképességével és erkölcsi érzékével kapcsolatosan. Ez nem elméleti, hanem nagyon is tapasztalati kérdés. A néppártiaknak nyilván azt kéne bebizonyítaniuk, hogy a többségi zsarnokság csakugyan nem létezik, mítosz, és a többségi akaratot fékező „elitintézmények" messze nagyobb veszélyt jelentenek a pluralizmusra, a toleranciára meg a szabadságra nézve, mint a populista politika. A történeti tudásunk alapján ezt lehetetlenség lenne alátámasztani: tetszik vagy sem, a szabadságot pontosan azokban az országokban sikerült a legsikeresebben garantálni, ahol a nevezett intézmények erősek. Ez persze még nem hiteltelenít az elméleti spekulációt. Ha úgy vesszük, a demokrácia és a szabadság mai, viszonylagos kiteljesedettsége is elég új, 50-60 éves fejlemény csupán az európai (eredetű) társadalmak történetében. Egyáltalán nem biztos, hogy kicsivel több populizmus ne tehetne „jót" a jövőben. Ezt viszont *nem tudjuk*. Annyit tudunk csak, hogy az *eddigi* történelem során a hatalom intézményes szétválasztásának és a populizmusellenes politikának is volt köze a szabadság sikeres garantálásához. Hogy így marad-e vagy sem, az még elválik.

LEHET-E KÉNYSZERÍTENI A DEMOKRATIKUS RÉSZVÉTELT?

Tudvalevő, hogy a politika nem mindenkit érdekel egyformán. Anthony Downs híres tézise szerint ráadásul azok a racionálisabbak, akiket kevésbé érdekel: piaci nyelven mondva, a releváns információk összegyűjtése költséges, időigényes, az általa elérhető eredmény vagy befolyás viszont, amit egy-egy állampolgár önmaga elérhet, nagyon csekély (hiszen mindenkinek csak *egy* szavazata van). Észszerűtlen sok energiát fektetni olyan munkába, ami alig térül meg, és végül is ez magyarázza meg, hogy az átlagos választópolgár miért nem viszi túlzásba a közéleti részvételt (Downs 1957). Mivel a republikánusok nagy hangsúlyt fektetnek a participációra, erre a gyakorlati problémára egyszerűen muszáj lesz felelniük valamit. Ismét többféle álláspont lehetséges. A neoathéni néppártiság következetes értelmezése szerint az a helyes, ha az állam mindenki részvételét kikényszeríti. Ha a részvétel *maga* a szabadság, akkor az átalános szabadság általános részvételt kíván, így azokét is, akik ellenkeznek. Föltéve, hogy nem „mondunk le" a passzív hajlamú emberekről, nincs más hátra, kényszeríteni kell őket a szabadságra. Ilyen szigorú szabály sem a többi, azaz nem neoathéni néppárti álláspontból, sem a neoromán republikanizmusból nem ered. Mivel ezek szerint a részvétel nem maga a szabadság, hanem csak *eszköz* a garantálásához, és különben sincs szükség mindenki, csak a *kritikus tömeg* részvételére, így az sem fontos, hogy az állam kényszerítse az erényes viselkedést. Lehetséges kivételt a „szegények" képeznek. A baloldali populizmus McCormicknál például azt jelenti, hogy a gazdasági értelemben „alsóbb" osztályok igényeinek kéne kiemelt figyelmet szentelni (2019). Ennek lehetséges következménye, hogy ha ezeknél a csoportoknál nagyon alacsony a részvétel, érdemes lenne kényszeríteni őket a részvételre, nehogy a „gazdagok" leszavazzák őket.

A demokratikus részvételnek persze sokféle fajtája van: szavazás, deliberatív fórumra járás, tüntetés, civil szerveződés, párttevékenység, informálódás, polgári engedetlenség, cikkírás, bírósági panasztétel, és így tovább. Nem mindegyik jár ugyanakkora erőfeszítéssel, úgyhogy itt érdemes lehet differenciálni. Például négyévenként kényszeríteni a polgárokat, hogy álljanak sorban kicsit, és aztán húzzanak be egy x-et, talán nem túlzottan nagy elvárás, és ezért neoromán részről is elfogadható lehetne (Hill 2015; Honohan 2002: 245–247; Schäfer 2011: 20–21). A nehezebb esetek a részvétel áldozatosabb, idő- és energiaigényesebb formái. A következetes neoathéni álláspontot valószínűleg az különítené el az összes többi republikanizmustól, hogy *ezeket* is kényszerítené.

Mi a helyzet a kritikai éllel? A neoromán álláspont esetében ez megint szinte láthatatlan. A szavazás kényszerítése például liberális szempontból is védhető (Lacroix 2007), méghozzá pontosan azért, mert az áldozat kicsinysége, alacsony időigényessége miatt nem sérti súlyosan az egyéni autonómiát sem. Ami a részvétel áldozatosabb formáit illeti, láthattuk, hogy ezeket nem csak a liberalizmus, de a következetes neoathénieket leszámítva semelyik republikanizmus sem kényszeríti szívesen. Megint csak ez utóbbi nyújt valós alternatívát. És ez persze azt a kérdést is ismét fölveti, hogy ez a siker normatív szempontból kinek a javára válik. Az egyéni preferenciák fölülírása azért nem egyszerű dolog. Ha egy ember nyíltan kimondja, hogy mit akar, annak súlya van, és

az állam szerveinek erős indokokra van szükségük, hogy egy az egyben figyelmen kívül hagyják a dolgot. Nem véletlen, hogy a liberalizmus is csak szigorúan meghatározott föltételek érvényesülése esetén hajlamos ilyesmire: mindenekelőtt akkor, ha maga a szabadság forog veszélyben. Ezért van az például, hogy a részvételi elvet főleg akkor korlátozzák, ha tartanak tőle, hogy ellenkező esetben a többség esetleg *elnyomó* politikákba is beleegyezhet. Vajon ez a veszély a részvétellel kapcsolatos preferenciák esetében is fennáll?

Érdemes elkülöníteni az egyéni szintet a társadalmitól. *Egyéni* szinten sérül a szabadsága annak a valakinek, például a korábban emlegetett festőnknek, aki önszántából nem vesz részt a politikában? Mind a liberális, mind pedig a neoromán republikánus álláspontból az következik, hogy ilyen veszély nem áll fenn, hiszen a részvétel nem maga a szabadság. Ha nincs beavatkozás, érvényesül a liberális kritérium. Ha adottak az intézményi garanciák és a kellően széles körű tömeg részvétele is, amely megvédi ezeket az intézményeket, akkor már a Pettit-féle kritérium is érvényesül. *Társadalmi* szinten kicsit bonyolultabb a kérdés. Egy-egy ember passzivitása még nem zavaró, hiszen a Pettit-féle álláspont szerint nem kell mindenkinek részt vennie ahhoz, hogy a szabadság érvényesülni tudjon társadalmi szinten. Csakhogy itt mégis *kollektív cselekvési dilemmával* van dolgunk. Ha elég sokan esnek apátiába, azt a társadalom igenis megérzi. A neoromán republikanizmusból viszont lehetetlenség levezetni, hogy akkor mégis mennyi preferencia-fölülírást lehet csinálni a baj megelőzésére, az hogyan oldható meg a gyakorlatban, és egyáltalán, el lehet-e menni messzebb, mint ameddig egy, mondjuk, perfekcionistább liberalizmus különben is el szokott menni. A probléma gyökere megint ugyanaz, mint korábban: a neorománok nem mondják meg világosan, hogy *mennyi* részvételt akarnak. Így viszont az sem világos, hogy az államnak mikor kéne közbelépnie. Mennyire kell az alapesetben nem kényszerítendő, csak bátorítandó, áldozatosabb részvételi formáknak visszaesniük ahhoz, hogy az már veszélyes legyen a szabadság társadalmi szintű fenntartására, és esetleg indokoljon némi kényszert is? Erre nincs válasz. Ugyanez a probléma terheli a szegényeket favorizáló baloldali populizmust is. Mennyire kell visszaesnie a szegények részvételének ahhoz, hogy az már az „elit" dominanciájával fenyegessen? Erre sincs válasz.

Még ha esetleg ki is lehetne jelölni ésszerű mércéket, további probléma, hogy jogot csak *általánosan* lehet alkalmazni. Olyan állami kényszer nincs, amely csak a „kritikus tömeg" elmaradása esetén lép működésbe. Nem is volna értelme, hogy legyen. Képzeljünk el egy szabályt, amely kiköti, hogy egy „kritikus tömeg" legyen valamely pártnak a tagja (harminc százalék?), ne csak a parlamenti választásokon, hanem a népszavazásokon is vegyen részt (nyolcvan százalék?), vagy ismerje a közpolitikák tartalmát (ötvenegy százalék?). Egy efféle szabály elvileg akkor lépne működésbe, és akkor kéne kikényszeríteni, ha a kijelölt mércét a társadalom esetleg nem ütné meg. Ez viszont nonszensz. Ha például a népszavazási részvétel hetvenhét százalékos a kívánt nyolcvan helyett, akkor csak azt a maradék három százalékot kéne összeszedni. De hogyan választjuk ki a kényszerítendő csoportot? És milyen jogon kényszerítjük őket, ha másokat nem?

Ilyen nehézség egyedül a következetes neoathéni álláspontot nem terheli. Mivel eszerint a demokratikus részvétel egyéni szinten maga a szabadság, ezért a visszavo-

nultság, az apátia egyenlő az elnyomatással – emlékezhetünk még a festőnkre. Ebből egyenesen következik, hogy ha növelni akarjuk a szabadságot, a passzív polgárok vágyait egyszerűen muszáj lesz fölülbírálni. Ha a kormányzat hagyja, hogy a passzivitás mint preferencia érvényesüljön, akkor mulasztásával maga is hozzájárul a szabadság korlátozásához. A festőnk is jobban jár, ha a hatóságok kiugrasztják az ágyából, és rábírják, hogy rendszeresen olyasmiket csináljon, amikhez egyébként semmi kedve nem volna, mert ezzel *ceteris paribus* szabadabbá válik, mint korábban volt. Ez ráadásul nem is csak az egyéni, hanem a társadalmi szinten is érvényes. A kollektív cselekvési dilemma a neoathéni keretben nem is különálló probléma: itt nem kérdés, hogy mennyi az a „sok" részvétel, ami a liberális „kevéssel" áll szemben, hiszen ismét, ha a szabadság egyetemes ideál, abból automatikusan következik, hogy mindenki részvételét fontosnak kell tartanunk.

Az egyéni preferenciák fölülírása mellett azonban úgy is érvelhetünk, hogy ezek egy része egész egyszerűen *indokolatlan.* Ez a demokratikus részvétel kérdését is érinti, és így talán megmentheti a neoathéni modellt is. Például sokan azért passzívak, főleg elmaradottabb társadalmakban, mert arra nevelték őket, hogy „hallgassanak", és a politizálást bízzák csak a hagyományos elitekre. Mások azért, mert mániákusak, és ok nélkül félnek a kormányzat bosszújától. A gond az, hogy nem egyszerű megmondani, hogy hol kéne meghúzni a határt: melyik preferencia indokolt, és melyik nem az? Mikor mondhatjuk, hogy egy preferencia formálódásának körülményei nem elnyomóak? A leggyakoribb válasz valahogy úgy szól, hogy minden releváns információnak rendelkezésre kell állnia, szisztematikusan nem lehet korlátozott a reflexió, a véleménykülönbséget nem büntethetik, és így tovább (Sunstein 1993: 164–176). Az még csak a kisebbik baj, hogy innen nézve sok, egyébként örvendetes preferencia, mint amilyen mondjuk a *szabadságvágy,* elvben az indokolatlanok közé kerülhet, ha elnyomó társadalomban formálódik – és természetesen ez is nonszensz. A nagyobb baj az, hogy a republikánusoknak nagyon konkrét elképzelésük van arról, hogy a közeg mikor nem elnyomó: hát akkor, ha nincsen benne dominancia. A következetes neoathéni álláspont számára ez használhatatlanná teszi a kritériumot. Mivel a demokratikus részvétel eszerint maga az egyéni szabadság, elvileg kizárt, hogy valaki a politikával *indokoltan* ne akarjon foglalkozni. Aki nem vesz részt, mint a festőnk, az eleve dominált, úgyhogy bármi, amit a részvételről gondolhat, az ennek a dominanciának a lenyomata. Csakis az aktív polgárok ítélete a megalapozott – ez pedig rettenetesen kontraintuitív következtetés. Ezért még ha igaz is, hogy a preferenciák eredetére tekintettel kéne lenni, a neoathéni modellen a merevsége miatt ez sem segít. A szabadságot képességként, és nem cselekvésként értő liberális, neoromán és egyéb elméletek egyik előnye éppen az, hogy mivel kevésbé merevek, az efféle következtetéseket el tudják kerülni, és a preferenciák eredetére is értelmesebben tudnak rákérdezni. A szabad véleményformáláshoz eszerint elég, ha társadalmi szinten biztosítottak bizonyos intézmények és egy aktívan részt vevő tömeg – de arról szó sincs, hogy a részvételről például csakis maguk az aktívak gondolkozhatnának észszerűen.

Mindenesetre a republikánus–liberális-vita szemszögéből nézve ugyanazt a következtetést vonhatjuk le, mint az előző szakaszban: a részvétel kényszerítéséről és a kény-

szerítést indokló preferencia-felülírásról ismét csak a néppárti álláspontok neoathéni alfaja, illetve annak is csak a következetesen végiggondolt változata mond igazán eredetit a liberális nézetekhez képest. Ennek viszont most is súlyos ára volt, mindenféle kontraintuitív eredményekhez vezetett. Ezeket nyilván nem éri meg bevállalni, úgyhogy ha a kortárs republikánusok vonzó normatív elméletet szeretnének, ezen a téren is ragaszkodniuk kell a közös nevezőhöz a liberalizmussal.

POLITIKAI VAGY PERFEKCIONISTA REPUBLIKANIZMUS?

A negyedik republikánus kritika szerint a liberalizmus azzal is árt a liberális demokráciának, hogy nemcsak kényszeríteni, de bátorítani, nevelni sem igazán hajlandó a polgárokat a részvételre. Ez a kritika szintén épülhet a föntiekre, de lehet tőlük független is. Mivel a szabadságot „pozitívan", cselekvésként értő neoathéni republikanizmus elvben azt diktálja, hogy mindenki részt vegyen, evidens, hogy szigorúan is nevelné a polgárokat. A neoromán álláspont ehhez képest sem a részvétel értékéről, sem pedig a kívánt mennyiségéről nem mond semmit, ami a liberalizmustól markánsan elkülönítené: ha szigorúbb a nevelési programja, az nem ezeknek az elméleti alapoknak az eltéréséből ered. A nem neoathéni baloldali populizmus elvileg félúton lenne. Eszerint a szegények, az alsóbb osztályok, továbbá a baloldali mozgalmakhoz és pártokhoz tartozó emberek politikai részvétele a legfontosabb, úgyhogy nyilván őket kéne a leginkább bátorítani is.

A nevelésről szóló vita persze régi, és egyébként a liberalizmusban is jól ismert: vajon az a jó, ha az állam *politikusan* viselkedik, és nem firtatja a polgárok átfogó erkölcsi nézeteit, vagy pedig az, ha éppen ellenkezőleg, firtatja, és a saját szájíze szerint *tökéletesíteni* próbálja őket? A politikai álláspont, akár liberális, akár republikánus, azt szereti hangsúlyozni, hogy a modern társadalom plurális, illetve plurálisabb, mint minden korábbi. Szemben a régi, premodern világgal, amiben egy sor erkölcsi kérdésben mindenütt helyi egyetértés volt – hiszen a közösség kivetette magából a tőle elkülönbözőket –, ma már sem jog, sem mód, sem értelme nincs ilyesmit vagy ehhez hasonlót erőltetni. Az állam dolga ezért hát annyi, hogy csak néhány alapvető, a közösségi együttélés szemszögéből tényleg elengedhetetlen kérdésben foglaljon állást, és érvényesítsen észszerű, mindenki számára nagyjából elfogadható konszenzust. Hogy a mindenféle hátterű és hitű polgárok ezen túlmenően mit gondolnak a jó életről, annak értelméről, a túlvilágról meg egyebekről – vagy ha úgy tetszik: milyen *átfogó* erkölcsöt vallanak –, azt helyesebb és okosabb, ha rájuk hagyjuk. Ez a modell az államból (vagy a közösségből) nem csinál kollektív „erkölcscsőszt", nem háborgatja folyton a polgárokat, hanem elfogadja őket a tökéletlenségeikkel együtt, és éppen csak a civilizált együttműködéshez és a (szabad) társadalom működtetéséhez minimálisan szükséges politikai erkölcsöt szeretné velük elfogadtatni. Az ettől független különbözőségeiket viszont messzemenően megtűri – és a modellt pontosan ez teszi vonzóvá némelyek, illetve problematikussá mások számára (Scheffler 2001).

A politikai álláspontok mellett pragmatikus és morális érvek is szólnak. A *pragmatikus* érv az, hogy a mindenféle társadalmi és gazdasági változások által előidézett

pluralizmus a modern korban messze nagyobb, mint előtte volt, és ezért az erkölcsi egyneműsítést az államok, ha akarnák, sem tudnák kikényszeríteni. Nem érdemes túlságosan erőlködni rajta, pláne, hogy az erőlködéssel járó költségek magasabbak is lehetnek, mint a tőle remélt esetleges hasznok. A másik, *morális* megfontolás már az, hogy habár az egyes erkölcsi rendszerek, szokások nem egyformán értékesek, az együttéléshez szükséges minimális korlátozásokon túlmenő erkölcscsőszködéssel az a baj, hogy megsért egy másik nagyon fontos, kimondottan liberális erkölcsi követelményt, a *semlegességet.* A perfekcionista politika némely életmódokat kitüntet, másokat meg hátráltat – és ez sokak szerint méltánytalan, mert az államnak, a közösségnek nincs magától értetődő joga megmondani, hogy melyik életforma jobb, mint a többi (lásd Lovett 2019: 119).[5]

Mi tehát a nevelés dolga? A republikánusok hagyományosan úgy szokták gondolni, hogy a nevelés dolga az erényes (esetleg: kötelességtudó) polgárok nevelése, akik helytállnak a nyilvánosság szférájában, képesek önállóan gondolkodni, tisztában vannak a jogaikkal, ám ami ennél fontosabb: a felelősséggel is, amely állampolgárként rájuk hárul. Az eszményített polgár egyik legfőbb erénye pontosan az, hogy hajlandó önfeláldozásra is a közjó érdekében. Ezek a dolgok mind-mind elengedhetetlen elemei a „jó" demokratikus részvételnek, és így közvetve a szabadság érvényesítésének is – mind egyéni, mind pedig társadalmi szinten. A fókuszok persze variálhatóak. Iseult Honohan neoromán nevelési modelljében például a deliberatív kompetenciák átadása a legfontosabb, és annak tudatosítása, hogy a polgárok egymásra vannak utalva, a közös cselekvésük és erőfeszítésük nélkül nincs köztársaság (Honohan 2002: 174). Andrew Peterson szintén a deliberatív kompetenciákat emeli ki, de úgy véli, hogy az egymásra utaltság tudatosítása helyett a nevelés fő célja inkább az, hogy a polgárok megismerjék a társadalomban jelen levő törésvonalakat és eltérő igényeket, hogy aztán tekintettel tudjanak rájuk lenni (Peterson 2011: 129).

Ennek egyébként még semmi köze sincs a perfekcionizmus és a politikaiság dilemmájához. Az állampolgári nevelés valamilyen formája természetesen a politikai republikánus pozícióba is belefér, ahogy a liberalizmusba is. Ezek is gond nélkül elfogadják például, hogy az oktatásnak meg kell ismertetnie a diákokat a jogaikkal és az intézményekkel, hogy aztán képesek legyenek eligazodni a nyilvánosság szférájában. Természetesen azt is elfogadják, hogy nem árt, ha egy fölnőtt ember tud vitatkozni és a közügyekről önálló ítéletet alkotni. A politikai álláspont *nem* anarchista. Nem mondja, mint az anarchisták (Wolff 1970), hogy csakis akkor vagyunk autonómok, ha *senki,* semmilyen értelemben sem irányít bennünket. Ráadásul az, hogy mi megy az iskolákban, csak egy kérdés a sok közül. Még egy anarchista is elfogadhatja, hogy valami autoritásra itt azért még szükség van, mondjuk, mert az alapvető racionális és egyéb kapacitásokat még nem birtokló gyermekeknek szükségük van rá. A másik kérdés az, hogy mi történik később, az iskola után. Az állampolgári nevelés *nem* ér véget a fölnőtté válással: egy életen át tart, mindenféle formális és informális fórumokon, és ez egyébként

[5] Ez *nem* azt jelenti, hogy a politikai modell szerint egyetlen életmód sem jobb, mint más, és hogy nem kéne megszorításokkal élni. Erre valók a *jogok.*

még az anarchisták szerint sem *eleve* baj, hanem csak akkor, ha a jellege elnyomó. A társadalom folyamatosan szoktatja a tagjait valamilyen erkölcsiségre, bátorítja őket ilyen-olyan dolgokra, hol direkt, hol kevésbé direkt módon, „lökdösve" (*nudge*) őket (lásd Thaler–Sunstein 2009). A média társadalmi célú hirdetéseket, az irodalmi, művészeti és történelemoktatás erkölcsi és politikai értékeket közvetít, az állam „emlékezetpolitizál", szobrokat állít, ünnepségeket szervez, részvételre bátorít, és így tovább. Kérdés, hogy szabad-e efféléket *is* csinálnia. Wolff anarchizmusa szerint nem.

A politikai republikanizmusok és liberalizmusok ilyesmit még egyáltalán nem állítanak. Ezek minden további nélkül mondhatják, hogy az autonómia kimunkálása nem egyéni vállalkozás, hanem van kifejezetten *társadalmi* dimenziója is: habár mindenkinek erőfeszítést kell tennie érte, lehetetlen elérni mások, például szülők, tanárok, barátok, szomszédok, ismerősök, ismeretlenek és igen, az állam közreműködése nélkül (Dagger 1997: 38). A perfekcionizmus és a politikaiság dilemmája csak akkor merül föl, amikor már azt is firtatjuk, hogy az állam pontosan meddig mehet el, a nevelő erőfeszítéseivel milyen mértékig avatkozhat a polgárok életébe. Mit mondanak, mit mondhatnának erről a különféle republikanizmusok? A kortársak közül egyébként elég kevesen foglalkoznak explicite ezzel a dilemmával (a kevés kivétel Pettit 1997: 8; Maynor 2003: 60–116; Lovett–Whitfield 2015; Weithman 2004). Nem meglepő módon itt is többféle pozíció létezik. Egyedül a neoathéni populizmus mondható evidensen perfekcionistának, a többi irányzat vegyes. Ez első ránézésre különös lehet, hiszen mint említettem, a republikanizmus hagyományosan is nagy hangsúlyt fektet az erényes polgárok nevelésére. Ez a vonása elvben a perfekcionizmushoz kéne, hogy közelítse. De a politikaiság ma népszerűbb, és erre van egy történeti magyarázat is: a kortárs neorománok jellemzően azon igyekeznek, hogy kiszórják az elméletükből a rousseau-i ihletésű „erényterrort", a mindenki részvételét követelő görögös polisz szellemiségét, amivel szemben a korai liberalizmus messzemenően kritikus volt, és aminek erőltetése nagyban hozzájárulhatott a republikanizmus 19. századi hanyatlásához (Skinner 1991: 204–205; Sunstein 1988: 1541). Egyes kortársak ezért úgy szeretnék újrafogalmazni a republikánus pozíciót, hogy összeegyeztethető legyen a modern élettel, a modern ember vágyával, hogy a közösség ne szóljon bele túlságosan a magánéletébe.

Csakhogy eléggé úgy fest, ezek a mai republikánusok túl messzire mentek az „erényterror" hagyományával való leszámolás során, és túl sok engedményt tettek a modern liberalizmusnak. Mert ne legyen félreértés: ez az engedmény igenis, *kifejezetten* neki szól. Közismert, hogy manapság a liberalizmusban is a politikai modell a népszerűbb. Emögött főleg a Rawls-vita hatását valószínűsíthetjük, melynek végére Rawls azt látta be, joggal vagy sem, hogy a korábbi elmélete túl sokat vár el a polgároktól, és ezért helyette egy politikai koncepciót dolgozott ki (Rawls 1993). De ez nem minden. Rawls-vita ide vagy oda, a liberalizmus összefonódása a politikaisággal *történetileg* egyébként is mély, vagy hát mélyebb, mint a republikanizmusé. Szemben a klasszikus republikanizmussal, amely a *közösségi* erény fontosságát hangsúlyozta, és azzal volt elfoglalva, hogy áldozatkész, erényes polgárokat neveljen, a korai liberalizmus éppen a *magánszférá*ra szentségét, és különösen a vallási toleranciát védte. Úgy képzelte, hogy az államnak nem kéne az átfogó erkölcs dolgaiba avatkozni, illetve csak szigorú keretek között, mert

a békés és szabad együttéléshez éppen elég, ha a polgárok az alapvető politikai játékszabályokban értenek egyet.

De ha félretesszük a történeti vizsgálódást, és maradunk a normatív kérdéseknél, akkor a probléma így szól: a politikai republikánusok abban az értelemben mentek „túl messzire", és tettek a saját szemszögükből „túl sok" engedményt a modern liberalizmusnak, hogy megfosztották magukat az *eszközöktől,* amelyekkel megvalósíthatnák az állítólag szigorúbb nevelési céljaikat. A politikai neorománok olyannyira igyekeznek kivédeni a túlzó „erkölcscsőszködés" kritikáját (Bennan–Lomasky 2006), hogy ennek érdekében erényre nevelő, tökéletesítő politikájukat teljesen lekorlátozzák, és ezzel ismét megkülönböztethetetlenné válnak egyes liberalizmusoktól (Langlois 2007: 78–80). Ezzel a kör bezárul. Ráadásul ezek a republikánusok ilyenformán nemcsak a kritikai potenciált vesztik el, hanem elég súlyos önellentmondásba is keverednek, föllevenítve a kecske és a káposzta híres dilemmáját. Jóllehet a neorománok nem tisztázzák, hogy a *gyakorlatban* mit akarnak, annyi azért világos, hogy a szabadságot egyértelmű prioritásként kezelik (Pettit 1997: 81; Pettit 2014), és a részvételt valamiképpen bátorítani, a passzivitást pedig hátráltatni szeretnék. Ez máris azt jelenti, hogy semlegesek a szó szoros értelmében *nem* lehetnek az életmódok kérdésében. Márpedig a politikaiság védelmében a semlegességen kívül nemigen lehet másra hivatkozni. Ami a republikanizmusba belefér, az legföljebb egy *toleranciaelv.* Ez viszont nem elég robusztus ahhoz, hogy a politikaiságot alátámassza, hiszen a tolerancia alapján a különféle életmódok (poilitikai passzivitás vs. aktivizmus) egyenlő értéke nem ismerhető el, maximum csak annyi jelenthető ki, hogy az államnak el kell tűrnie a kevésbé erényes viselkedést is (Lovett–Whitfield 2015). Ez így még nem politikaiság.

A politikai republikanizmus önellentmondásossága mellett ráadásul nem is csak efféle, vegytisztán normatív érvek szólnak, hanem kvázi empirikus jellegűek is. Weithman például arra mutat rá, hogy a széles körű politikai részvételre alapozó modell egész egyszerűen nem lehet stabil, ha az aktív polgár életmódját nem valamilyen erős értelemben mutatja föl követendőként (Weithman 2004). Úgyhogy tetszik vagy sem, a republikanizmus minden fajtája a *perfekcionizmus* felé tendál. Semlegesség nélkül nem létezik politikaiság. Ha a republikanizmus erényes polgárokat szeretne nevelni, akkor egyszerűen muszáj lesz elfogadnia, hogy az állam a saját szájíze szerint „tökéletesítse" a polgárokat, és objektíven meghatározott jó életet bátorítson, méghozzá *azért,* mert ez a jó élet. Perfekcionistának *kell* lennie – legalább kicsit. Jóllehet vonakodva, de emellett a perfekcionista neoromán álláspont mellett érvel John Maynor (2003: 60–116). Szerinte a republikánusoknak még csak próbálkozniuk sem kell a politikaisággal: nyíltan jutalmazniuk kéne az aktív polgárok életmódját, és büntetniük a passzívokét.

Ebben egyébként nincsen semmi ördögtől való. A perfekcionizmus mellett is fontos érvek szólnak: egyiket, a stabilitásérvet az imént láttuk. A többibe nem megyek bele, mert a tanulmány szempontjából nem ezek érdekesek, hanem a republikánus–liberális-vita. Ezúttal is sok múlik a részleteken. A kritikai él hangsúlyozása érdekében Maynor például úgy csinál, mintha a liberalizmusnak muszáj volna politikainak lennie, és muszáj volna szigorúan értenie az állami semlegességet is (Langlois 2007). Ez azon-

ban biztosan nincs így. Természetesen létezik perfekcionista liberalizmus. A „tökéletesítés" önmagában persze üres fogalom, csak általános hozzáállást jelent, ami akármire irányulhat. Úgyhogy, ha az a kérdés, hogy mi különböztetheti meg a neoromán republikanizmust a perfekcionista liberalizmustól, akkor nyilván nem magát a perfekcionizmust, hanem annak kijelölt *céljait* kéne firtatni. Magyarul mondva, az a kérdés, hogy ez a két politikafilozófia tényleg mást gondol-e a „tökélyről", és tényleg másféle polgárokká szeretné-e formálni az embereket. Erre nincs egyértelmű válasz. Igaz, hogy a klasszikus liberalizmus kevésbé hangsúlyozza az erények szerepét, mint a republikanizmus, és hogy a kortárs liberális erénykatalógusok sem ugyanazokat a dolgokat szokták *explicite* fölsorolni, mint a republikánusok. Előbbiek a szabadságszeretet mellett az autonóm és észszerű viselkedést ünneplik (Macedo 1990; Raz 1986), utóbbiak a patriotizmust és a közjó szolgálatát (Viroli 2002: 69). Ám ha megnézzük – és az előző három szakaszban megnéztük –, hogy a neorománok milyen konkrét eredményeket, mennyi és miféle részvételt várnak a neveléstől, látszik, hogy javaslataik egyáltalán nem haladják meg a liberalizmust. Jelszavak ide vagy oda, a republikanizmusnak ez a típusa sem a részvétel értékéről, sem a kívánt mennyiségéről, sem a kényszerítéséről nem mond semmi eredetit. A nevelés, a „tökéletesítés" konkrét célja ugyanaz, mint a perfekcionista liberalizmusnál. Még csak az sem igaz, hogy a patriotizmus pártolása valamiféle republikánus kuriózum volna (Miller 1995; Nathanson 1993; Tamir 2019).

Mi a helyzet a populista republikanizmussal? Ennek a következetes neoathéni változata a legszigorúbb. A „tökéletesítés" célja itt az, hogy *mindenki* aktív legyen, és mindenkinek magától értetődő legyen, hogy a közéleti szerepvállalással járó áldozatot megéri meghozni. Ez automatikusan következik a részvétel értékéről vallott nézetből: ha a passzív polgár kerek perec elnyomott, akkor erkölcsileg is visszás, ha az állam nem lép közbe, és nem tesz meg mindent, hogy kirángassa ebből a helyzetéből. A semlegesség mulasztásos károkozás – ilyesmit liberális már nyilván nem mondana. Egyébként a nem neoathéni, de baloldali republikánus populizmus sem. Ennek prioritása a szegények, az alsóbb osztályok és a baloldaliak politikai mozgósítása, következésképpen a polgárokat „tökéletesítő" igyekezete sem a részvétel általánossá tételére, hanem csak a nevezett prioritást élvező csoportok mozgósítására irányul. Ez a fajta szelektivitás szintén sajátos, és akár a neoathéni következtetés, a liberalizmussal ez sem fér össze. A liberális elmélet a semlegességelv miatt nem állíthatja az államot egyetlen politikai frakció vagy „osztály" szolgálatába sem, akkor sem, ha a „szegényekről", és akkor sem, ha a „baloldalról" van szó.

Ismét különálló kérdés, hogy a populizmus sikeres alternatívaállítása együtt jár-e a normatív vonzósággal is. A következetesen értett neoathéni perfekcionizmushoz például el kell fogadni a szabadság „pozitív" értelmezését – erről pedig tudjuk már, hogy elég visszás. Gyakorlati probléma továbbá, hogy az a fajta életmód, amelyet a neoathéni álláspont értelmében mindenkire rá kéne erőltetni, az sem most, sem soha a múltban nem volt mindenkinek vonzó. Ha ettől egy az egyben eltekintünk, úgy taszító morális abszolutizmust, tehát némely morális elvárások minden más fölé helyezését nyerjük, arról nem beszélve, hogy az efféle rugalmatlan perfekcionizmus éppenséggel kontraproduktív is lehet. A nem neoathéni populizmus ilyen súlyos problémákkal nem néz

szembe, de cserébe terheli más: nyíltan a baloldali „osztálypolitika" szolgálatában áll, és mint ilyen, csakis akkor kezelhető mindenki számára üdvösként, ha elhisszük, hogy a „szegények", az alsóbb osztályok vagy a „többség", akikről McCormick (2019) fölváltva beszél, tényleg jól szoktak dönteni, a „többségi zsarnokság" pedig liberális mítosz. Az efféle kalkulációk azonban kétségesek.

KÖVETKEZTETÉS

Érthetőek a részvételi kedvvel kapcsolatos aggodalmak. Tényleg válság van, világszerte és itthon is. Nem meglepő, hogy amikor a mai republikánus elméletek megjelentek, mindenféle intézményi, politikai ötletekkel álltak elő a részvétel élénkítésére, így például a helyi deliberatív fórumok megerősítését, a népszavazások fölértékelését, a cselekvőkész polgár eszményítését, az oktatás szellemiségének átgondolását és sok minden egyebet is javasoltak. Lehet, hogy mindez *abban* a történeti pillanatban, a korabeli politikafilozófiai diskurzusokhoz képest az újdonság erejével hatott. Az is lehet, hogy a korabeli, tehát az 1990-es évek végi liberális fősodor valamiféle demokratikus „deficittől" szenvedett. De ha valamit be tudtam bizonyítani, akkor az az, hogy ez teljesen esetlegesen alakult így, hiszen nincsen elméleti alapja. A liberális elméletben benne rejlő demokratikus potenciál sokkal nagyobb, mint elsőre látszik. Ha az akkori, sőt talán a mai liberális fősodorban vannak is bajok a részvétel terén, ezek a bajok nem orvosolhatatlanok. Igenis van tér a belülről jövő megújulásra. Ha a liberalizmus világméretű válságából kivezető út a participáció élénkítésén át vezet, az még nem jelenti, hogy ez az út egyben a liberalizmusból is kifelé kell hogy vezessen.

A participációs „deficit" persze relatív fogalom. Ha úgy ítéljük meg, hogy a neoromán republikanizmus elvárásai már megfelelőek, akkor – mint kiderült – nincs okunk megszabadulni a liberalizmustól, hogy helyette a republikánusok frígiai sapkáját tegyük a fejünkre. Ezek az elvárások ugyanis: egalitárius és perfekcionista liberális elvárások. A demokratikus részvétel eszközként értékelése, a „kritikus" tömeg részvételének pártolása, a nem túl áldozatos részvételi formák kényszerítése és a perfekcionizmus mindmind olyasmik, amikkel kapcsolatosan ez a két politikafilozófia nyugodtan egyetérthet. A néppárti elvárásokkal már más a helyzet. Ha ezeket fogadjuk el megfelelőként, akkor már nagyon is úgy fog tűnni, hogy a liberális elmélet hibás. Csakhogy arról is meggyőződhettünk, hogy a néppárti elvárások túlzóak és irreálisak. Persze nem mind egyformán: a legsúlyosabb problémák nyilván a következetesen értelmezett neoathéni állásponttal vannak. A többi, baloldali republikánus populizmus, habár egy fokkal védhetőbb, de összességében szintén nem részesítendő előnyben a neoromán/liberális elmélettel szemben.

A liberalizmustól minden áron különbözni akarás nem túl jó cél egy politikafilozófia számára. Nem lehet egészen véletlen ezért, hogy a baloldali republikánusok manapság nemcsak, sőt főleg nem ezzel a populista iránnyal kísérleteznek, hanem inkább a dominanciától óvó szabadságeszményből próbálnak meg baloldali, akár radikális, forradalmi következtetéseket levonni (lásd például O'Shea 2019; Muldoon 2019; Vrous-

alis 2019). A neoathéni alternatíva, ha szóba is jön, inkább csak azért szokott, hogy rögtön félre is söpörjék mint túlzó, naiv elképzelést.

Egy biztos: az állampolgári erény sorvadását az „egységes modern liberalizmus" nem okozhatta, hiszen ilyen egyáltalán nem is létezik. Ha bűnbakot keresünk, legföljebb csak annyit mondhatunk, hogy bizonyos gazdasági és szociológiai tényezők mellett ehhez a válsághoz a liberalizmus nagyon specifikus, antipolitikus, túlzottan semleges és a hierarchiát nem kritizáló irányzatának az elterjedése járulhatott hozzá. Mindez ugyanakkor nem jelenti, hogy az egész republikánus projekt úgy, ahogy van kudarcos és haszontalan lenne. Pettit és neoromán követői vonzó és „jó" válaszokat adnak a részvétel és a demokrácia kérdésére. Éppen csak annyi derült ki, hogy ezek a válaszok nem követelik meg, hogy elengedjük a liberális hagyományt. A republikánus projekt fő haszna ezért inkább ez: segíthet eldönteni egy, a liberalizmuson *belüli* sokévtizedes vitát. A republikánus kritikák felől jól meg tudjuk fogalmazni, hogy mi a baj némely liberalizmusokkal, és ki tudjuk választani a „megfelelő", tehát a demokrácia védelmére leginkább alkalmas liberalizmust a sokféle típus közül. Ez a típus az lesz, amely elbírja a Pettit-féle neoromán kritikát, és amelyet a közérthetőség kedvéért Richard Daggerhez hasonlóan akár „republikánus liberalizmusnak" is nevezhetnénk (Dagger 1997). Kende Péter látja jól a dolgot: a (neoromán) republikanizmus végül is arra jó, hogy „kiigazítsa" a liberális szemléletet, azaz kiválogassa belőle a szabadságot és egyenlőséget garantáló intézményi rendnek hasznos dolgokat, és ugyanakkor kiszuperáljon belőle mindent, ami meg káros neki (Kende 2000). *Ez* lehetne a válságból kifelé vezető út: a liberalizmusnak ezen az úton haladva kell megújulnia, ha túl akarja élni tulajdon válságát.

KÖSZÖNTENYILVÁNÍTÁS

Hálás vagyok Balázs Zoltánnak, Demeter M. Attilának, Horváth Mária Ilonának, Kis Jánosnak és Szűcs Zoltán Gábornak a szöveg korábbi változatához fűzött hasznos megjegyzéseikért.

IRODALOM

Anderson, Elizabeth (1999), „What is the Point of Equality?", *Ethics* 109 (2): 287–337.

Andronache, Laura (2009), *Contemporary Republican Strategies for 'Civic Virtue' and the Notion of Political Obligation*. Budapest: PhD disszertáció, CEU.

Arendt, Hannah (1972), Crises of the Republic. New York: A Harvest Book, Harcourt Brace & Company.

Arendt, Hannah (2002), *A sivatag és az oázisok*. Budapest: Gond – Palatinus.

Barber, Benjamin (2004), *Strong Democracy*. Berkeley: University of California Press.

Berlin, Isaiah (1990), „A szabadság két fogalma", in: *Négy esszé a szabadságról*. Budapest: Európa.

Brennan, Geoffrey – Lomasky, Loren (2006), „Against reviving republicanism", *Politics, Philosophy & Economics* 5(2): 221–252.

Dagger, Richard (1997), *Civic virtues*. Oxford: OUP.
Dijn, Annelien de (2019), „Republicanism and Democracy", in: Elazar, Yiftah (ed.), Republicanism and the Future of Democracy. Cambridge: CUP.
Downs, Anthony (1957), *An Economic Theory of Democracy*. New York: Harper.
Farrell, Liam (2019), „The politics of nondomination: Populism, contestation and neorepublican democracy", *Philosophy and Social Criticism* XX(X): 1–20.
Feinberg, Joel (1984), *Harm to Others*. Oxford: Clarendon Press.
Garrau, Marie – Laborde, Cécile (2015), „Relational Equality, Non-domination, and Vulnerability", in: Fourie, Carina – Schupper, Fabian – Wallimann-Hellmer, Ivo (eds.), *Social Equality*. Oxford: OUP.
Gourevitch, Alex (2015), *From Slavery to the Cooperative Commonwealth*. Cambridge: CUP.
Hill, Lisa (2015), „Republican democracy and compulsory voting", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18 (6): 652–660.
Hirschmann. Albert. O. (1977), *The Passions and the Interests*. Princeton: Princeton University Press.
Honohan, Iseult (2009), „Republicans, Rights, and Constitutions: Is Judicial Review Compatible with Republican Self-Government?", in: Besson, Samantha – Martí, José Luis (eds.), *Legal Republicanism: National and International Perspectives*. Oxford: OUP.
Huoranszki Ferenc (1999), *Filozófia és utópia*. Budapest: Osiris.
Kapelner Zsolt (2021), „Republikanizmus és demokrácia", in: Losoncz Márk – Tóth Szilárd János (szerk.), *Kortárs republikanizmus*. Budapest: L'Harmattan.
Kende Péter (2000), „A liberális szemlélet republikánus kiigazítása", in: *A köztársaság törékeny rendje*. Budapest: Osiris.
Kis János (2000), „Közjó és honpolgári erény", in: *Alkotmányos demokrácia*. Budapest: INDOK.
Kis János (2019), „Népszuverenitás", in: *Alkotmányos demokrácia*. Budapest: Kalligram.
Laborde, Cécile (2008), *Critical Republicanism*. Oxford: OUP.
Lacroix, Justine (2007), „A Liberal Defence of Compulsory Voting", *Politics* 27(3): 190–195.
Langlois, Anthony J. (2007), „Republicanism and liberalism", *Politics* 27(2): 76–82.
Leipold, Bruno (2020), „Marx's Social Republic", in: Leipold, Bruno – Nabulsi, Karma – White, Stuart (eds.), *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*. Oxford: OUP.
Leipold, Bruno – Nabulsi, Karma – White, Stuart (2020), „Introduction. Radical Republicanism and Populal Sovreignty", in: Leipold, Bruno – Nabulsi, Karma – White, Stuart (eds.), *Radical Republicanism: Recovering the Tradition's Popular Heritage*. Oxford: OUP.
Losurdo, Domenico (2011), *Liberalism: A Counter-History*. London: Verso.
Lovett, Frank (2019), „Republicanism and Democracy Revisited", in: Elazar, Yiftah (ed.), *Republicanism and the Future of Democracy*. Cambridge: CUP.
Lovett, Frank – Whitfield, Gregory (2015), „Republicanism, Perfectionism, and Neutrality", *The Journal of Political Philosophy* 24(1): 120–134.
Macedo, Stephen (1990), *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon Press.
Maynor, John (2003), *Republicanism in the Modern World*. Cambridge: Polity Press.
McCormick, John P. (2015), „Republicanism and democracy", in: Niederberger, Andreas – Schink, Philipp (eds.), *Republican Democracy*. Edinburgh: EUP.
McCormick, John P. (2019), „The New Ochlophobia? Populism, Majority Rule, and Prospects for Democratic Republicanism", in: Elazar, Yiftah (ed.), *Republicanism and the Future of Democracy*. Cambridge: CUP.
Miller, David (1995), *On Nationality*. Oxford: OUP.

Mudde, Cas (2004), „The populist zeitgeist", *Government and Opposition* 39 (4): 541–563.
Muldoon, James (2019), „A Socialist Republican Theory of Freedom and Government", *European Journal of Political Theory* 0(0): 1–21.
Nathanson, Stephen (1993), *Patriotism, Morality and Peace*. Lanham: Rowman and Littlefield.
O'Shea, Tom (2019), „Socialist republicanism", *Political Theory* 0(0): 1–25.
Peterson, Andrew (2011), *Civic republicanism and civic education. The education of citizens*. London: Palgrave.
Pettit, Philip (1997), *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford UP.
Pettit, Philip (2012), *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: CUP.
Pettit, Philip (2014), *Just Freedom: A Moral Compass for a Complex World*. New York: W. W. Norton.
Rawls, John (1993), *Political Liberalism*. New York: Columbia UP.
Rawls, John (1999), *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Belknap Press.
Rawls, John (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*. New York: Columbia University Press.
Raz, Joseph (1986), *The Morality of Freedom*. Oxford: OUP.
Richardson, Henry S. (2003), *Democratic Autonomy*. Oxford: OUP.
Rostbøll, Christian F. (2015), „Non-Domination and Democratic Legitimacy", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18 (4): 424–439.
Ryan, Alan (2015), „Liberalism 1900-1940", in: Wall, Steven (ed.), *The Cambridge Companion to Liberalism*. Cambridge: CUP.
Sandel, Michael (1996), *Democracy's Discontent. America in search of a public philosophy*. Harvard: HUP.
Sandel, Michael (1998), „Reply to Critics", in: Allen, Anita – Regan, Milton (eds.), *Debating Democracy's Discontent*. Oxford: OUP.
Schäfer, Armin (2011), *Republican Liberty and Compulsory Voting*. MPIfG Discussion Paper 11/17, Köln.
Scheffler, Samuel (2001), „The appeal of political liberalism", in: *Boundaries and Allegiances*. Oxford: OUP, 131-148.
Scheffler, Samuel (2003), „What is Egalitarianism?", *Philosophy and Public Affairs* 31 (1): 5–39.
Scheffler, Samuel (2015), „The Practice of Equality", in: Fourie, Carina – Schupper, Fabian – Wallimann-Hellmer, Ivo (eds.), *Social Equality*. Oxford: OUP.
Skinner, Quentin (1991), „The paradoxes of political liberty", in: Miller, David (szerk.): *Liberty*. Oxford: OUP, 183–205.
Skinner, Quentin (1998), *Liberty before Liberalism*. Cambridge: CUP.
Smith, Adam (1992), *A nemzetek gazdagságáról*. Budapest: Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
Sunstein, Cass R. (1988), „Beyond the republican revival", *Yale Law Journal* 97: 1539–1590.
Sunstein, Cass R. (1993), *The Partial Constitution*. Harvard: HUP.
Tamir, Yael (2019), *Why nationalism*. Princeton: PUP.
Thaler, Richard – Sunstein, Cass R. (2009), *Nudge*. New York: Penguin.
Urbinati, Nadia (2019), „Democracy and republicanism. A difficult partnership", in: Elazar, Yiftah (ed.), Republicanism and the Future of Democracy. Cambridge: CUP.
Vergara, Camila (2019), „Populism as plebeiab politics: inequality, domination, and popular empowerment", *The Journal of Political Philosophy* 0(0): 1–25.
Viroli, Maurizio (1995), *For love of country. An essay on patriotism and nationalism*. Oxford: Clarendon Press.
Viroli, Maurizio (2002), *Republicanism*. New York: Hill and Wang.
Vrousalis, Nicholas (2019), „Workplace Democracy Implies Economic Democracy", *Journal of Social Philosophy* 50 (3): 259–279.
Weithman, Paul (2004), „Political republicanism and perfectionist republicanism", *The Review of Politics* 66: 285–312.
Wolff, Robert Paul (1970), *In Defense of Anarchism*. New York: Harper and Row.

Losoncz Márk

Elköteleződni a titok ellen/mellett[1, 2]

Ez a tanulmány olyan politikai kérdéseket tárgyal, amelyekből számos zavarba ejtő dilemma, mély paradoxonok és talán feloldhatatlan apóriák sora fakad. A legnyersebben felvetve a kérdést: vajon a titkosszolgálatok működése és a demokratikus felügyelet mennyiben összeegyeztethetők? Vajon az állami jellegű (vagy szimplán kormányzati) titok szükségképpen eltorzítja a legitimitás, az egyenlő részvétel, az átláthatóság és az elszámoltathatóság ideáljait? Vajon a honpolgári elköteleződés a tömegessé vált megfigyeléssel szemben lehetséges és kívánatos? Noha a mai társadalmak lényegi problémáiról van szó, mégis elmondhatjuk, hogy jelentős részben a politikai filozófia vakfoltjai maradtak. Talán arról lehet szó, hogy a titoknak ez a fajtája a „megkülönböztethetetlenség zónáinak"[3] (Gilles Deleuze / Giorgio Agamben) szürke szférájához tartozik, amelyben a közérdekű motivációk és az infrapolitikai érdekek olyan szorosan összekapcsolódnak, hogy a köztük levő különbség eltűnik. Más szóval nyilvánvaló, hogy az állami jellegű titokhoz (amelynek jelentése szélesebb az „államtitoknál")[4] kapcsolódó hatalom nem lehet döntő mértékben személyes (vagy privát), ugyanakkor, másfelől, a titok ezen fajtája természeténél fogva nem lehet teljességében nyilvános jellegű sem – mintha a senki földjéhez tartozna. Ezek a problémák meghaladják a politikai filozófia szokványos kereteit és prekoncepcióit, továbbá nem redukálhatók a „legitim kényszer" standard kérdésére, ahogyan a biztonság és szabadság sűrűn emlegetett dilemmájára sem. Pontosan ezért olyan nehéz elköteleződni vele kapcsolatban.

A nyilvánosság sajátos változatáról van szó, amely végső soron kiiktatja a nyilvánosságnak az alapvető közegét, a népet. A republikanizmus felől tekintve szembetűnő, hogy a felmerülő nehézségek jelentős mértékben a dominancia kérdése körül forognak, hiszen a titkos intézmények a potenciális, túlcsorduló uralom egy formáját képezik, amely kicsúszik a kontroll alól. Jegyezzük itt meg, hogy mindezt a neoliberalizmus horizontjába ágyazottan is fel lehet vetni: „a neoliberalizmus despotikus természetét" (Queiroz 2017) úgy értelmezhetjük, mint ami szimbiózisban van a titkosszolgálatok uralmi törekvéseivel, összeköti őket a nép kiiktatására (és a láthatatlan kéz beavatkozására)

---

[1] Ez a tanulmány módosított, bővített változata annak az írásnak, amely a *Filozofija i društvo* folyóiratban jelent meg (27 [2], 419–428) „Engagement against/for Secrecy" címmel.

[2] E mű megírásának idején a szerzőt, mint a Belgrádi Egyetem Filozófiai és Társadalomelméleti Intézete munkatársát Szerbia Köztársaság Oktatásügyi, Tudományos és a Technológiai Fejlődésért Felelős Minisztériuma támogatta.

[3] Ebben a kontextusban *indistinction* és *indiscernability* fogalmi különbségéről lásd: Gilson 2007: 106.

[4] Nem kell a titoknak jogilag is államtitoknak minősülnie, hogy titoknak tekintsük. Sőt, számos állami jellegű titok jogtalanságokat von magával.

való hajlam, holott egyébként a kommunikatív, információkat áramoltató kapitalizmus és az akommunikatív titkosszolgálatiság nagyban divergálnak. A „titok mint a politikai dominancia eszköze" (Queiroz 2017) tűnik fel a neoliberalizmus általános despotikus természetének kontextusában. Mindez új fényben jelenhet meg, ha szem előtt tartjuk a foucault-i megközelítést, amely a neoliberalizmust kormányzati fejjel gondolkodásnak (*gouvernementalité*) tekinti. Mindazonáltal mi más ösvényeket fogunk követni.

FELOSZTJA-E AZ ÁLLAMI JELLEGŰ TITOK A HONPOLGÁROKAT?

Ebben a fejezetben alapvető politikai fogalmakkal (tájékozott beleegyezés, kivételes állapot, politikai ellenségeskedés) fogunk operálni, az állami jellegű titok nézőpontjából. Az a benyomásunk, hogy az ilyen típusú titok puszta fennállása is a honpolgárok közti hatalmi egyenlőtlenséget idézi elő, és dominanciát:

1. Sok teoretikus, Jürgen Habermast beleértve, azt sugallja, hogy a modern közszféra az abszolutista állam *arcana imperii* aspektusának elutasítása révén jött létre. Történetileg tekintve, amiképpen a felvilágosodás szakított a premodern állam teológiai-politikai misztériumaival, politikai elődeink elutasították a teljesen ellenőrizhetetlen állami jellegű titkot, amely ellehetetlenítette az igazán szabad közvitákat. Ám még a poszt-abszolutista államok is eltorzítják az eszmék és érdekek artikulációját, illetve a civil társadalmakban zajló kommunikációt. Az állami jellegű titok természeténél fogva a negatív kommunikáción vagy a lehetőség szerint manipulált artikuláción alapul, ami a tájékozott beleegyezést rendkívül megnehezíti (mint az iraki háború idején előállított hamis információk esete mutatja). Másként szólva, lényegi feszültség lehet a tudásban való közérdekeltség, illetve az állam mint „félrekommunikáló" aktor vagy öntudatosan dezartikuláló/dezinformáló szereplő között. Vajon miképpen valósítható meg a nyilvánosság szférájának egyenlő módon hozzáférhető diskurzív tere olyan társadalomban, amelyben az elnök azt állítja, mint Bill Clinton, hogy „minden reggel titkosszolgálati jelentéssel kezdem a napom"? (idézi Johnson 2007: 5) (S talán mondanunk sem kell, az ellenőrizhetetlen propaganda vagy a kalkulatív hazugság, az *astroturfing* avagy az álfogyasztói csoportok létrehozása, a politikai pártokba és civil szervezetekbe való beszivárgás, a pszichológia műveletek [PSYOP] szintén összeegyeztethetetlenek a nyílt társadalommal.) Összefoglalva: az állami jellegű titok létéből szükségképpen egyenlőtlenség, hierarchia és dominancia fakad a „csendes opció" diszkréciós teréhez hozzáférő kiválaszott kevesek (amelyek társadalmi tőkéje többek között maga a titok) és a „tisztátalan" honpolgárok (akiket a titokhoz való hozzáférés képtelensége alapján is meghatározhatunk) között. Ez a kizárólagosság az „operatívan érzékeny információk" tekintetében már eleve megelőzi a nyilvános szférában való, állítólag egyenlő részvételt. Továbbá ezen kereten belül úgy tűnik, hogy a honpolgárok beleegyezése a titkosszolgálati műveletekbe szükségszerűen hipotetikus és szimulált – pontosabban, előre feláldozzák.

2. Az egyenlőtlenség másik fajtája testesül meg a titkosszolgálati szervekben, amelyek a kivételes állapot elvét alkalmazzák ügynökeik tevékenységére. Ez nem csupán rugalmas törvényi és végrehajtási bánásmódot jelent a válsághelyzetekben (amikor

a titkosszolgálatok OBE, azaz *overtaken by events*), hanem speciális törvényeket és kódokat, amelyek az ügynököket immunissá teszik a szokványos törvények vonatkozásában, az adott szituációra való tekintet nélkül. Paradox módon léteznek „legális törvénysértők", akik mikroszuverénekként védelmezhetik a rendet. Carl Schmitt pontosan ekképpen írta le az állami jellegű titok ambivalens természetét szuverenitáselméletében: figyelmen kívül hagyhatja a törvényt pontosan azért, hogy csakugyan hatékonnyá tehesse (Schmitt 1995: XVIII). Vagy, ellenkező szempontból nézve, az állami jellegű titok alááshatja magát a törvény uralmát, amelyet stabilizálni hivatott. Újfent úgy tűnik, hogy a titkosszolgálatok intézménye a honpolgárokat kettéosztja: azokra, akik extra- vagy szupralegális státuszban vannak, s azokra, akik alá vannak vetve az előbbiek diszkréciós hatalmának, dominanciájának.

3. Az ellenségeskedés politikája az állami jellegű titok logikájának meghatározó eleme. Nyilvánvaló, hogy az ilyen jellegű titkot mindenekelőtt a politikai közösség védelmének szükséglete igazolhatja. A terrorelhárítás, a kémelhárítás és a *counter-radicalisation policy,* mint a belső (vagy felemásan belső, vagy potenciálisan belső) ellenségek azonosítása és kiiktatása máris „ártatlanokra" és gyanúsakra osztja föl a honpolgárokat. A titkosszolgálatok működése, mint a hadászati mechanizmusok meghosszabbítása és intézményesítése, feltételezi a prepolitikai, *ex ante* döntést arról, hogy mi lehet szubsztantíve káros, s mi nem (jusson eszünkbe például, hogy az FBI az Occupy mozgalmat potenciális terrorista veszélyként és bűnügyi esetként kezelte). A terrorizmustól való félelemből való előnyt kovácsolás, illetve az extrém tragédiák kihasználása csupán már eleve működő gyakorlat megerősítése. A titkosszolgálatot már eleve „kísérti »az ellenség« erőteljes fantazmája" (Horn 2013: 38), s gyakran úgy tűnik, arra kényszerül, hogy a demokrácia feltételeit nem demokratikus eszközökkel védje. Önnön honpolgárai dolgaiban kémkedve az állam önmagát védi – s ezzel meghosszabbítja a belső háborús állapotot. Bizonyos helyzetekben ez a konfliktus a titok egyes típusai közti versengésként jelenik meg, például mint amikor az állami jellegű titok intézményei elnyomták a titkos társaságokat (a konspiratív *Stillen im Lande* fenyegető elemeit, mint Schmitt fogalmazott) (Schmitt 1938: 92). A titok a politikai közösség létének biztosítéka, ugyanakkor e közösség ellehetetlenítője is.

A honpolgárok magánéletének abszolút átláthatósága és az abszolút titkos állami mechanizmusok egymást kiegészítően fenyegetik a demokráciát. Mindent egybevéve elmondhatjuk, hogy az állami jellegű titok a honpolgárok felosztásának különböző módjait eredményezi, s ezekre nem jellemző a szimmetria. Ezek a megalapozó egyenlőtlenségek (a kizárás, a dominancia és az elnyomás vonatkozásában) hatékonyan hozzájárulnak a honpolgári éthosz, a nyilvános észhasználat és az egyenlő részvétel egzoterikus ideáljainak alááásához. Ennek megfelelően a hatalom látens, opacitásba temetkező oldalának különböző affektív-testies következményei (félelem és sérülékenység) és perceptív-kognitív mellékhatásai (bizalmatlanság és politikai paranoia) lehetnek. Így mielőtt az állami jellegű titokkal szembeni elköteleződést (vagy bizonyos formáit) elemeznénk, először figyelmet kell szentelnünk azon mechanizmusoknak, amelyek az elköteleződést mint olyant veszélyeztetik.

A PATAPOLITIKA VESZÉLYE

Mint korábban említettük, a titok posztabszolutista logikája éles ellentétben van az *arcana imperii* gyakorlatával a legitimitás kérdését illetően. Eva Horn leírása szerint:

> *„Míg az arcanum logikája a titkot a kormányzat legitim dimenziójának tekinti, addig a secretum modern logikáját a tudás megvonásának és kommunikációjának, a titok és a nyilvánosság közti szövevényes dialektika jellemzi. A titok itt nem annyira a visszatartott tudás egy darabja, mint inkább »titokhatás« (secrecy effect), amely a titok birodalmát az állandó kétely és a botrány dialektikáján keresztül köti a nyilvános szférához. […] Az átláthatóság modern demokratikus ideáljának és a politika morálissá tevésének eredményeképpen a titok törékennyé és problematikussá válik, mint amit egyszerre tekintenek szükségszerűnek és ártalmasnak, amit szüntelenül legitimálni kell, ugyanakkor sosem eléggé legitim. […] Ez ma a politikai titok: amiről ad infinitum beszélnek."* (Horn 2011: 1, 3)[5]

A kortárs titoknak ez a tisztán nem szubsztantív, „titokhatásként" való meghatározása (amelyre nagyban hatottak Jacques Derrida eszmefuttatásai) helyesen sugallja, hogy az államhatalom homályos aspektusának van virtuális hatóköre, amely jelentősen szélesebb a titkosszolgálatokkal kapcsolatos nyers tényeknél. E megközelítés szerint a titok és az átláthatóság elválaszthatatlan.[6] Paradox módon napjaink társadalmaiban a „titok" a nyilvánosság kérlelhetetlen nappalában is megjelenik. Ezt a titkosszolgálati épületekkel is illusztrálhatjuk: mint az operatív hatalom hatékonyságának jelei, ezek az épületek lenyűgözően monumentálisak; ám ugyanakkor gondosan el vannak zárva és extrém mértékben biztosítottak. Az állami jellegű titok és a nyilvános szféra közti viszony elmélyíti ezt a paradoxont, s még bonyolultabbá teszi: az állami jellegű titok szüntelenül az önelrejtés mechanizmusai (a titok hajlamos titkos lenni) és az állandó önlegitimáció (amelyet az magyaráz, hogy tevékenysége nem igazolható magától értetődően) között ingadozik.

E kereten belül a titok mindig valamiféle titoktöbbletet implikál. Mivel az állami jellegű titok ismert ismeretlenként (*known unknown*) működik, amely mögött további ismeretlen ismeretlen (*unknown unknown*) rejtőzhet, szükségképpen serkenti a gyengén megalapozott kétely, a félig fiktív hipotézisek, a túldramatizált paranoia, az elképzelt csoportokkal szembeni mély bizalmatlanság, a spekulatív katasztrofizmusok és a mindent átfogó szuperkonspirációs elméletek burjánzását. Ezt a jelenséget nevezzük patapolitikának, s a politikához való alternatív viszonyt értjük rajta, amelynek több síkon is depolitizáló effektusai vannak. Azzal, hogy a hatalom „mélyebb" igazságát és a „Nagy Másik" rejtett földalatti valóságát firtatja, lebecsüli és a csakugyan hatékony bírálat alól felmenti azt, ami a politika egzoterikus dimenziójában zajlik. Továbbá azzal, hogy falszifikálhatatlan elméleteket terjeszt, aláássa a nyilvános szféra argumentatív mezejét. Ráadásul, noha a patapolitikának gyakran vannak antielitista vetületei (hiszen sokszor

[5] Losoncz Márk fordítása.

[6] Ezért vezette be Clare Birchall (Birchall 2011) az „átláthatóság mint titok" (*transparency-as-secrecy*), illetve a „titok mint átláthatóság" (*secrecy-as-transparency*) terminusait.

a felettünk levő ellenséget igyekszik azonosítani), gyakorlói mégis afféle „kizártan beavatottak" a titok vonatkozásában – valamiképpen azon rendkívüli honpolgárok közé tartoznak, akik tudnak. Végül konstatálhatjuk, hogy a patapolitika nem kérdőjelezi meg a hatalmat, amelyet bírálni igyekszik: a csakugyan hatékony intézményi elemzés helyett leszereli a kritikát azzal, hogy felnagyítja a titkosszolgálatokat, irracionális és reménytelenül ellenőrizhetetlen voltukat hangsúlyozva.

Következtetésképpen leszögezhetjük, hogy az állami jellegű titokkal szembeni elköteleződésnek tudatában kell lennie a patapolitika depolitizáló veszélyének. Híveinek el kell utasítaniuk „a szokásos romantikus nonszenszt, amelynek középpontjában »a titok« mágiája áll" (Tamás 2016), vagyis naivitás nélkül, kérlelhetetlenül kell a titkot demisztifikálniuk.

3. AUDE, VIDE, TACE! – A DEMOKRATIKUS TITKOSSZOLGÁLAT APÓRIÁI

A titkosszolgálati tanulmányok teoretikusai gyakran hangsúlyozzák, hogy a „demokratikus titkosszolgálat" (vagy pontosabban „a titkosszolgálat demokratikus felügyelete") elcsépelt jelszava csak nemrégiben tűnt fel. Tekintet nélkül arra, hogy ez a kifejezés oximoron-e vagy sem, érthető, hogy miért tartott ilyen sokáig elindítani a demokratizálás folyamát ebben a mezőben. Nyilvánvalóan amikor az állami jellegű titok mindenki számára hozzáférhető lesz, akkor nem egyszerűen kompromittálva van: elveszti funkcióját. Ennek fényében a demokratizálás mint a nép bekapcsolása lehetetlennek tűnik. Ez magával vonja az államban levő államtól (*statum in statu*) való félelmet, a demokratikus felügyelet számára sötét, érinthetetlen zónát, a saját életet élő speciális hatalmat, amely csak önmaga által elszámoltatható, azaz a dominancia jellemzi, továbbá „a kommunikáció, a dokumentálás és a jelentéstevés hiányának leplébe burkolózik" (Horn 2011: 14), a hatalommal való különböző visszaélések lehetőségével (mint a törvényen kívüli kiküldetések, az elektronikus beszélgetések megfigyelése, az érzékeny adatok gyűjtése, a személyek vagy a lakások átkutatása stb.). Ismét felvetődik a kérdés: mit jelent, amikor valami lényegire *in camera*, azaz nem nyilvánosan derül fény? Hasonlóképpen: mit jelent, amikor egy olyan régió, mint Grönland vagy Åland elnyeri autonómiáját, kivéve az anyarország titkosszolgálataitól való autonómiát? Mit jelentene, ha létrejönne egy még ellenőrizhetetlenebb, összeurópai titkosszolgálat?

Voltaképpen amit általában a „demokratikus titkosszolgálaton" értünk, a hatalmi ágak óvatos kombinálására vonatkozik, gyakran mindegyik ágat (a végrehajtóit, a parlamentárist és a bírósági elszámoltathatóságot) beleértve. Ám a hatalmi ágak egyensúlya doktrínájának nem kellene elmosni a különbséget a nép hatalommal való felruházása és az elektorális-képviseleti vagy az „arisztokratikus" intézmények között. Mi több, úgy tűnik, hogy az állami jellegű titok logikája további depolitizálást tesz szükségessé. Egy idézet Hans Borntól és Thorsten Wetzlingtől jól szemléltetheti ezt a szempontot: „a nagyobb átláthatóság és a nyilvános elszámoltathatóság a fékek és ellensúlyok jobb rendszeréhez vezet. Másrészt a szolgálatok és tevékenységük a normális politikai vita

részévé válik, ami annak veszélyét eredményezi, hogy a politikai viták egyes szereplői a szolgálatokat és munkájukat a maguk hasznára igyekeznek hajtani." (Born–Wetzling 2007: 325) Más szóval van egy megalapozottnak tűnő félelem a közvetlen demokratizálástól, s úgy tűnik, hogy védelemben kell részesíteni a titkosszolgálatok prepolitikai és infrapolitikai jellegét. Mintha a „politizáció" lehetőségét pontosan abban a pillanatban zárnák ki, amikor a titkosszolgálat mezejére léphetne – íme az állami jellegű titok egyik lényegi apóriája. Hasonló aggodalmak éppen ellenkező következtetéseket is eredményezhetnek: például a parlamenti képviselőket pontosan a „politizálás" megakadályozása végett akadályozhatják meg a titkosszolgálatok felügyeletének gyakorlásában, de ugyanezen félelem jelentheti a végrehajtói hatalom erőteljes korlátozását is a titkosszolgálatokra való hatásgyakorlás tekintetében, illetve a kétpárti parlamentáris felügyelet növekedését – éppen azért, hogy ellehetetlenítsék a titkosszolgálatok politikaivá tételét. Sőt, míg számos teoretikus azt állítja, hogy a politikai pártok előnyt kovácsolhatnak a titkosszolgálatok felügyeletéből, mások azt sugallják, hogy nincs elegendő motiváció a parlamenti képviselők számára ahhoz, hogy elköteleződjenek a proaktív felügyelet mellett, hiszen a zárt bizottságokban végzett munkájukért nem jár közvetlen jutalom a választóktól. Amikor tehát az *input* a meghatározó, azaz a végrehajtói hatalom és a titkosszolgálatok között *ex ante* viszony van, akkor annak veszélye merül fel, hogy az állami jellegű titkot önkényes politikai preferenciák mentén kormányozzák, a politikai semlegességen túl. Amikor pedig, másfelől, az *output* mozzanatán és az ellenőrzésen van a hangsúly, tehát a parlamenti szereplők és a titkosszolgálatok közti *ex post* viszonyon, akkor az fenyeget, hogy az *ex post facto* elszámoltathatóság pusztán valamiféle szerény tűzoltásra redukálódik. Összefoglalva: mindig fennáll a depolitizálás és a politikai döntések metadilemmája. Állítólag a titkosszolgálatoknak nem szabad politikai jellegűeknek lenniük, s „egyetlen titkosszolgálatnak sem szabad hatást gyakorolnia az adott ország intézményi, politikai, militáris, rendőrségi, szociális és gazdasági viszonyaira, illetve a törvényesen létrehozott politikai pártok létére" (idézi Estévez 2007) – ugyanakkor szükségszerűen vannak politikailag érzékeny kérdések, s a végrehajtói hatalmat be kell vonni a döntéshozatalba. Így hát a titkosszolgálatok szüntelenül az öndepolitizálás és a kirívó, „nyílt ajtók" melletti „politizálás", a rearkanizálás mint tiszta autonómia és a heteronómia mint a tiszta titok elárulása között ingadoznak.

Kísértetiesen hasonló nehézségek jelennek meg a hatalom más ágaival kapcsolatban. Például azt állítják, hogy „a bírák túlságosan tolakodó beavatkozása a végrehajtói szférához közelítheti őket, tehát az államhatalom egyes ágai közötti határ eltűnése fenyeget" (Leigh 2007: 76). Ki fogja hát őrizni az őröket, ki fog vigyázni a ránk vigyázókra? Evidens, hogy az adminisztratív vagy parlamentáris vagy végrehajtói felügyelet csakis annyiban lehetséges, ha a titkosszolgálatok hajlandók alávetni magukat a külső ellenőrzésnek, s ha még a saját falaikon belüli tevékenységük problematikus aspektusairól is hajlandók beszámolni. S *vice versa*, a felügyelet csak annyiban lehetséges ténylegesen, ha az állami jellegű titok ellenőrzésére vonatkozó érdek intézményesen biztosított. Mint a lengyelországi felügyeleti gyakorlatokról szóló esettanulmány mutatja, az érzékeny adatokhoz való parlamentáris hozzáférés függ a titkosszolgálatok diszkréciójától (Zybertowitz 2005), attól, hogy mennyire engednek betekintést.

A TITKOSSZOLGÁLATI ÜZEM ÉS A LIBERÁLIS MEGKÖZELÍTÉS KORLÁTAI

A liberális teoretikusok természetesen nem csupán a hatalmi ágak egyensúlyának doktrínáját emlegetik, hanem a privát szféra mint a titkosszolgálatok kiemelkedő áldozatának védelmét. Noha az úgynevezet nyílt forráskódú forradalmat követően a titkosszolgálatok döntő mértékben olyan forrásokra támaszkodnak, amelyek potenciálisan hozzáférhetők bárki számára, a privát szféra és az állami jellegű titok közti konfliktus továbbra is fennáll. Ami az állami jellegű titkot és a liberalizmust illeti, Alain Dewerpe kategorikusan fogalmazta meg az álláspontját: „a »társadalmi szerződés« megszünteti bármiféle titok lehetőségét a hatalom végrehajtásában, az átláthatóság mindennemű hiányát a szuverén szándékaiban, bármiféle excesszust a kormányzati tevékenységben, és bármiféle törvényi átmeneti övezetet, amely lehetővé tenné a titkos eszközök alkalmazását. Minden hatalmat a nyilvánosság elve ural. A liberális gondolkodás cenzúrázza a titok terét" (Dewerpe 1994: 78). Nyilvánvaló, hogy ez az álláspont túlzó, ám Dewerpe helyesen hangsúlyozza, hogy az állami jellegű titok elfogadhatatlan, de legalábbis igencsak problémás a liberalizmus szempontjából, legalábbis normatív nézőpontból tekintve. Továbbá a privát szféra védelmét nem lehet az átlátható és elszámoltatható hatalom követelésére redukálni. A privát szféra védelme a magántulajdon jogából ered, és meghaladja az állami intézmények szabályozásának kérdését.

A liberális teoretikusok többnyire egyoldalúan a privát szféra védelmére összpontosítanak, s szembeállítják a „legitim kényszer" birodalmával, amelyet korlátozni és ellenőrizni kell, hiszen egyébként zsarnoki, abszolutista vagy totalitárius lesz. Másként fogalmazva, a liberális elméletek az autentikus privát szféra és a veszélyes állami intézmények bináris ellentétpárjával operálnak – a titokhoz való jog mint a beavatkozástól való mentesség így szembekerül az állami jellegű titokkal. Ugyanakkor magának e megközelítésnek a kerete hamis. Először is megismétli a strandard liberális attitűdöt, amely számára az egyenlő részvétel, a szimmetria és az átláthatóság kérdései csak a „legitim kényszer" szféráján belül vethetők fel. Továbbá ez a felfogás vak marad az állami intézmények és a privát szféra fokozott összefonódásával szemben. A mai, nyílt forráskóddal dolgozó titkosszolgálatok jól illusztrálhatják ezt: „az OSINT [*Open-Source Intelligence*] megváltoztatja a titkosszolgálat hagyományos koncepcióját; 2015 óta a legtöbb kis vagy közepes méretű állam a titkosszolgálati szempontból releváns adatokhoz a kereskedelmi szatellitok széles spektrumából juthat hozzá. Ez a fejlődés mindinkább megnöveli a privát szektor jelentőségét a titkosszolgálatok vonatkozásában. Az általános technológiai forradalom, s különösen az OSINT megsokszorozza a versengést a titkosszolgálati termelésben. Immár több szereplő van a titkosszolgálatok terepén, s ez »titkoszolgálati üzemet« [*intelligence factory*] fog eredményezni" (Díaz Matey 2005). Az igazi veszély talán nem is az államon belüli államból fakad, hanem a titkosszolgálati üzemből, amely végképp elmossa a privát szféra és az állami intézmények közti határvonalat. A megnövekedett tömeges felügyelet a privát szférán belül és a „titkosszolgálati-indusztriális komplexummal" (*intelligence-industrial complex*) kapcsolatos kihívás vakfolt marad a titok liberális elméletei számára,

amennyiben megelégszenek a privát szférának mint a szabad szerződéses viszonyok ártatlan birodalmának dicsőítésével.

ELKÖTELEZŐDÉS A RIADÓT FÚJÓK KORÁBAN

Milyen következtetést vonhatunk le a fenti meglátások alapján, anélkül, hogy bármilyen hamisan oltalmazó útmutatással rukkolnánk elő? Kétségtelen, hogy ma sokkal könnyebb a titkosszolgálatokkal kapcsolatos kérdésekről beszélni, mint tíz évvel ezelőtt, hiszen a *whistleblowerek* és más aktivisták, Edward Snowden, Julian Assange és Chelsea Manning korát éljük. Ám eredményeik gyakran „a törvényt újraíró törvényenkívüliek" és „a hatalom igazságát elmondó hősök" romantikus képében jelennek meg, ahelyett, hogy figyelmet szentelnének a szisztematikus, intézményes elszámoltathatóság és átláthatóság problémájának, különös tekintettel a független civil szervezetek külső felülvizsgálatra. Naiv lenne azt gondolni, hogy az illegitim tevékenység hosszú távon hatékonyan megakadályozható tisztán informális és moralizáló álláspontból. Olyan fékekről és ellensúlyokról kellene gondolkodnunk, amelyek plurális, rugalmas elszámoltathatósági mechanizmusokat eredményezhetnének a mai „széttöredezett szuverenitás" és a „hálózatos kormányzatiság" keretében, a pusztán belső titkosszolgálati kontrollon túl, amely elzárkózik a nyilvános vitától. Mint már említettük, számos kockázati faktor van a titok mellett/ellenében való elköteleződés tekintetében. Noha nem kell lebecsülnünk a biztonságos internethasználattal kapcsolatos gyakorlati tanácsokat (a technológiák magánjellegű használatával kapcsolatban, például a titkosított, fetörhetetlen kommunikáció dolgában), ne feledkezzünk meg róla, hogy a pusztán defenzív stratégia csupán meghosszabbítja a lényegi módon asszimetrikus keretet, amelyben a közönséges honpolgárok nem tudnak hatni a titkosszolgálatokra. Mi több, a magánszféráért síkra szálló mozgalmak és a digitális jogi csoportok nem hagyhatják figyelmen kívül, hogy a privát szféra nem tisztán ártatlan szféra, amely egyszerűen szembeállítható lenne a potenciálisan illegitim állami mechanizmusokkal. Így a titok mellett/ellenében való elköteleződésnek két síkon kell küzdenie a naivitással: egyfelől szem előtt kell tartania, hogy a privát szféra maga is olyan mező, amely jelentősen hozzájárul a tömeges felügyelet burjánzásához (vagyis a privát vállalatokra is nyomást kell gyakorolni e téren), másfelől pedig tudatában kell lennie a nyilvános szférán belüli veszélyeknek (a manipulált közbeszédtől és a „biztonsági színháztól" [*security theater*] a patapolitikáig). Következtetésképpen azt mondhatjuk, hogy a titkosszolgálati üzem uralmától való szabadság nem pusztán a magánszféra, azaz a helytelen beavatkozás hiányának vagy a nyilvános elvitatás lehetőségének a kérdése – sokkal inkább közjó, a hatalom effektív kontrollja. Politikai kérdés. Talán fölösleges mondani, a riadót fújók szerepe nem lehetne fontosabb. Ám az új típusú intézmények megteremtése vagy a fennállók átalakítása nélkül rendkívüli erőfeszítéseik pusztán magányos akciók maradnak. Lehetetlen megváltoztatni az állami jellegű titok világát anélkül, hogy legalább valamilyen értelemben magunkhoz ragadnánk a hatalmat, és felszámolnák a dominanciát. S így talán egy

napon a „titok utáni" (*post-secret*) politika vagy egyfajta „nyílt titok" (*open secret*) is elképzelhetővé válik.

IRODALOM

Birchall, Clare (2011), „Introduction to 'Secrecy and Transparency'. The Politics of Opacity and Openness", *Theory, Culture & Society* 28 (7–8): 7–25.

Born, Hans – Wetzling, Thorsten (2007), „Intelligence accountability: challenges for parliaments and intelligence services", in: Johnson, Loch K. (ed.), *Handbook of Intelligence Studies*. London – New York: Routledge, 315–329.

Dewerpe, Alain (1994), *Espion. Pour une anthropologie du secret d'État contemporain*. Paris: Gallimard.

Díaz Matey, Gustavo (2005), „Intelligence studies at the dawn of the 21st century: new possibilities and resources for a recent topic in international relations", (internet) hozzáférhető itt: https://www.ucm.es/data/cont/media/www/pag-72533/Gustavo2.pdf (utolsó letöltés 2019. október 6-án)

Estévez, Eduardo E. (2007), „Developments of the democratization of intelligence in Argentina: Trends in secrecy policy. Implications for comparing transitional settings", (internet) hozzáférhető itt: https://fas.org/irp/world/argentina/trends.pdf (utolsó letöltés 2019. október 6-án)

Gilson, Erin Cunniff (2007), „Zones of Indiscernability: the Life of a Concept from Deleuze to Agamben", *Philosophy Today* (Supplement): 98–106.

Horn, Eva (2011), „Logics of Political Secrecy", *Theory, Culture & Society* 28 (7–8): 1–20.

Horn, Eva (2013), *The Secret War. Treason, Espionage and Modern Fiction*. Evanston, Illinois: Nortwestern University Press.

Johnson, Loch. K. (ed.) (2007), *Handbook of Intelligence Studies*. London – New York: Routledge.

Leigh, Ian (2007), „The accountability of security and intelligence agencies", in: Johnson, Loch K. (ed.), *Handbook of Intelligence Studies*. London – New York: Routledge, 67–82.

Queiroz, Regina (2017), „From the exclusion of the people in neoliberalism to publicity without a public", (internet) hozzáférhető itt: https://www.nature.com/articles/s41599-017-0032-1#ref-link-section-d10675e1787 (utolsó letöltés 2019. október 6-án)

Schmitt, Carl (1938), *Der Leviathan in der Staatstheorie des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Hamburg.

Schmitt, Carl (1995), *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Berlin: Duncker and Humblot.

Zybertowicz, Andrzej (2005), „An Unresolved Game. The Role of the Intelligence Services in the Nascent Polish Democracy", in: Johnson, K. – Leigh, Ian (eds.), *Who's watching the spies? Establishing intelligence service Accountability*. Washington: Potomac Books, 145–159.

Tamás, G. M. (2016), „Orbán és én nem tartjuk egymást hülyének", (internet) hozzáférhető itt: http://mno.hu/nagyinterju_magazinban/tgm-orban-es-en-nem-tartjuk-egymast-hulyenek-1331675?utm_source=mandiner&utm_medium=link&utm_campaign=mandiner_201603 (utolsó letöltés 2019. október 6-án)

III. Politikai gazdaságtan

Losoncz Alpár: A republikánus politikai gazdaságtan körvonalai 159
Pap Milán: Szabadság, közösségi erény és a piaci társadalom – A neorepublikanizmus gazdaságtana 180

Losoncz Alpár

A republikánus politikai gazdaságtan körvonalai

Nem apad a republikanizmus iránti érdeklődés, ellenkezőleg. Amennyiben röviden felvázoljuk a recepciótörténetet, úgy azt látjuk, hogy a vonatkozó hagyomány felelevenítését történeti munkák nyitották meg, így például Quentin Skinneré, aki különösképpen a római gyökerű eszmefuttatásokban mélyedt el.[1] Irányulását megerősítették John Pocock vizsgálódásai (aki a republikanizmus megnyilvánulásait az ellenálláshoz, valamint a civil társadalomban megmutatkozó protesztformákhoz kapcsolta).

A idevágó hagyomány persze sokrétű, bővelkedik különféle állomásokban, közismerten az antik korhoz vezet vissza bennünket, majd jegyezhetjük a reneszánsz keretein belüli újrajelentkezését. Nem utolsósorban a *vivere politico* és a *renovatio* Machiavelli-féle értelmezése jelentett különös kiszögellési pontot. Az említett történeti munkák azt a tényt helyezték előtérbe, hogy a 18. századig inkább Spárta és Róma képezték a referenciát – Athént sokáig a kaotikus politikai mozgások melegágyának tekintették.[2] Azt hangsúlyozták továbbá, hogy a 17. században Harrington és az ún. *commonwealth*-gondolat felidézte a görög hagyományt a monarchia ellen, majd a szóba hozott hagyomány elemei átkeltek az Atlanti-óceánon, és helyet találtak az amerikai forradalmárok gondolkodásmódjában, sajátos jelentéskötegeket teremtve. Aligha felejthetjük a republikanizmus hollandiai változatát, amelynek fordulatait Spinoza tolmácsolásában (is) ismerhetjük, nem beszélve a francia vagy a berni republikanizmus móduszairól, amelyek a 17. és 18. században virágoztak. Aztán a következő század aláásta a republikánus beállítottság oszlopait, a liberalizmus háttérbe szorította a republikanizmust, amely megszűnt meghatározó politikai orientáció lenni.

Ugyanakkor, aligha meríthetjük ki a republikanizmus jelentéseinek jelenkori felerősödését a történeti jellegű érdeklődésre való utalásokkal. Ha helyenként akadnak is nosztalgikus és eszményítő hangvételű okfejtések az egykori republikánus erényekkel kapcsolatban, akkor sem élhetünk fölényeskedő gesztusokkal a republikanizmus újjáéledése kapcsán. Valójában nem antikvárius irányulások vezérlik ezt a rekonstruktív érdeklődést. A *politeia* görög fogalmának *res publicaként* való fordítása (Arisztotelész–Cicero), a plebejus rétegek római ténykedése, a *populus* és a *plebs* viszonylatai, a politikai életben való részvétel mint a *res publica* konstituáló tényezője, a *libera res publica* sze-

[1] Lásd például Skinner 1978; Skinner 1983; Skinner 1984; Skinner 1985; Skinner 1990a; Skinner, 1990b; Skinner 1990c; Skinner 1996; Pocock 1975; Lefort 1986; Hankins 2010.

[2] Egy olyan ritkaságnak tekinthető állásfoglalás, amely bírálja az újabb akadémiai gyakorlatot, amely inkább a nem demokratikus római, mintsem a demokratikusabb görög irányvonalakat követi: Domènech–Raventós 2007.

repe a cicerói republikanizmusban, a *sui iuris,* azaz önmagunk uralásának kérdéskörei – mindez nem tekinthető puszta historiográfiai tárgynak. A republikanizmus a jelenkor legbelsejébe vezet bennünket, térhódítása összefüggésben áll a liberalizmus elbizonytalanodásával és a neoliberalizmus érvényre jutásával, valamint az ebből fakadó *depolitizáció* jelenségeivel. A republikánus politikai filozófia vissza kívánja nyerni azokat a mércéket, amelyek a depolitizációval szembefordíthatók. *A politika gyakorlásához szükséges szolidaritás értelemvesztettségével, a neheztelés formái révén megvalósuló posztpolitikai együttléti alakzatokkal, a* res publica *hanyatlásfolyamataival szemben keres támadási felületeket, méghozzá úgy, hogy megkísérli újragondolni a szabadság és a független emberi létezés lehetőségtartományait.*

Mindeközben a republikanizmus, a *res publica* felől értelmezett szabadságfogalmat görgetve magában foglalja azt a megfontolást is, mely szerint a liberalizmus mint modern beállítottság nem képes megfelelő válaszokat adni a hatalom/szabadság meghatározott jelentésösszefüggéseire. Ezért kritikára szorul. Ezzel szemben jegyzünk olyan liberális replikákat, amelyek nemcsak azt hánytorgatják fel, hogy a republikánus hermeneutika megengedhetetlenül egyneműsíti a liberális szabadságfelfogások sokszínűségét annak érdekében, hogy érvényesítse saját elképzeléseit, hanem azt is kockáztatja, hogy egy homályos kommunitarizmus nevében a múltba merevedik, és tápot ad az antiindividualizmus szörnyszülötteinek.[3] Nem fogunk utánajárni a liberalizmus *versus* republikanizmus dimenziónak, ez amúgy is nyitott kérdés, minthogy adódnak olyan republikánusok, akik nem kívánnak búcsút venni a liberalizmustól, és legfeljebb familiáris korrekcióra vállalkoznak, ám akadnak olyan értelmezők is, akik erőteljesebb divergencia kimunkálásán fáradoznak, és arra törekszenek, hogy meghaladják a liberalizmust (Thompson 2011: 3–4).

Viszont az valóban meggondolandó, hogy a republikanizmus nem marad meg a modernség sáncai között, hátrafelé is néz, bírálja a politikai hagyományt terhelő emlékezetkiesést. Teszi ezt azért, hogy erőt gyűjtsön, azaz hogy a reflexivitásához alapokat keressen. Nem elégedhet meg azzal, hogy pusztán átülteti az egykori tapasztalatokat a modernség talajába. A republikanizmus a meggyötört-depolitizált modernséggel szemben keres – ám modern – válaszokat. Kivezető utat keres a modernség zsákutcájából, de ismeri a modernség visszavonhatatlan teljesítményeit. Kétségtelen, hogy a jelenkor kritikai diagnózisát megcélzó republikanizmus nem hagyhatja figyelmen kívül a modernség hajtóerőit reflektáló liberalizmus teljesítményeit: mondjuk a republikanizmus találkozhat a liberalizmussal a jog uralmának igenlésében, hiszen ez mindkét irányulás számára roppant fontos vezérfonalat jelent (noha másképpen), ám a kortárs republikanizmusnak mindenképpen szem előtt kell tartania a *szubjektív* jogok és szabadság modernségbe beleágyazott elveit, valamint a liberalizmus fontos hozzájárulását ezen elvek taglalásához.[4]

---

[3] Például az alábbi esetekben Brennan–Lomasky 2006, majd Kalyvas–Katznelson 2006. A szerzők azt állítják, hogy a republikanizmus kiaknázza a liberalizmus által fötétben hagyott aspektusokat, és fordítva. Ez pacifikus/szimbiotikus értelmezés.

[4] Arról, hogy a szubjektív jogok a modernség keretein belül jutnak kifejezésre, és hogy Hobbes különíti el a szubjektív és az objektív jogokat egy korábban már létező fejlődés végeredményeként: Villey 1962: 221–250; Villey 1964: 9, 97–127; Kervegan 2013: 83–101.

A republikanizmus csak akkor szólhat bele a jelenkori vitákba, ha kritikai magatartást tanúsít saját hagyománya iránt, és nem elégszik meg a lehetőségeinek kiaknázásával. Nyilván a republikanizmus is sokféle formában nyilatkozik meg. Archeológiája és genealógiája szinte elképesztően sokféle darabból áll össze. Említhetjük a monarchiaellenes Milton republikanizmusát, a keresztény aspektusokkal átitatott köztársaság-gondolatot, tapadtak területfoglalási ambíciók a republikanizmushoz, volt republikanizmus, amely összefonta a rabszolgatartást és a szabadságot, de csillogott a radikális republikanizmus is, amely a forradalomig feszítette a korbírálatot, és fénylett a *levellers-* és a *diggersféle* republikanizmus is, nem beszélve Rousseau morálisan túlfeszített (egalitárius-demokratikus) republikánus koncepciójáról, amely az erényekre vonatkozó gondolkodást pereli vissza. Létezett a katonák, a militáris hazafiság republikanizmusa,[5] de fennállt a republikánus színezetű testvériség is. És tudjuk, a francia forradalom hármas jelszavából éppen a testvériség vált a modernség mostohagyermekévé. Ezért az itt következő értelmezés csak *meghatározott/kiválasztott* republikánus nyomvonalakat követ, amelyek rokonságot tartanak a radikális republikanizmus beállítottságával.

I.

Az első kérdés, lerövidítve, a társadalom és az állam[6] viszonylatára vonatkozik. Hadd hívjuk fel a figyelmet most egy olyan (nem liberális) bírálatra, amely a republikanizmusban az állam és a társadalom egyneműsített együttes létezését pillantja meg. Eszerint a köztársaság úgy nyer értelmet mint a jogok, intézmények és az erkölcs szimbiózisa: minthogy lehetetlen létrehozni köztársaságot bizonyos erkölcs nélkül, rögzítenünk kell az állam intézményei és az erkölcsi rend közötti konvergenciát (lásd Ranciere 2005: 72).[7] Homológia érhető tetten az állami rend és, ha úgy tetszik, a szociálisan érvényesített különbségek között. A közvetítési csatorna a köznevelés, amely lehetővé teszi, hogy mindenki elfoglalja a morális kapacitásaihoz mért helyét a társadalomban. A háttérben, a tudásátvitel folyamatait fürkészve ott találjuk a társadalmilag közvetített mechanizmust, amely elosztja az egyenlőség és az egyenlőtlenség formáit. A köztársaság ily módon tudományosan megalapozott, egyesíti a népakaratot és a modern tudományt, valamint fegyelmezi a demokrácia excesszusainak áramlását, amely a szociális különbségek megszilárdulásának okán jön létre.[8]

Az állampártoló, morálkonform köztársaságfogalom helyett azonban mi mást szeretnénk belevetíteni a republikanizmus legjobb megnyilvánulásaiba. Az iménti okfejtés azt sugallja, hogy a republikanizmus az állam válfaja, alesete. Ám ez keresztezi azt

[5] Ezt kiváló munka követi nyomon: Metzger 2019.

[6] Ebből is kitetszik, mármint az állam fogalmának emlegetéséből, hogy milyen utakon járunk: hiszen a személytelen, reprezentáció által bekeretezett „állam" *modern* fogalom.

[7] Rancière szerint a republikanizmus valódi forrása Platón, így a morál és a tudomány egysége fémjelzi a republikanizmust Platóntól Jules Ferryig.

[8] Rancière itt szétválasztja a köztársaságot és a demokráciát, ellentételezve Lefort elképzelését a köztársaság és a demokrácia szétszakíthatatlan egységéről. Lásd Lefort 1992: 34.

a republikánus elképzelést, amely az államot az *uralomtól megszabadított nép fellépése felől (és nem fordítva) magyarázza.* Ne felejtsük azért, hogy a jog uralma képezi a republikánus tetőszerkezetet, azzal a kitétellel, hogy *koegzisztencia áll fenn a jog és a nép tevőleges fellépése között.* A jog, amelyre a republikánus gondol, nem preszociális, prepolitikai entitás, amelynek legfontosabb dimenziója, hogy óvja az egyént a közhatalom tekintélyétől. És ez prerousseau-i mozzanat is, amely a jogi alakzatokra a nép *önvonatkozó* törvénykezésének kontextusában derít fényt, és tanulságokat kínál a jelenkor kapcsán, amikor a politika eltünedezik a „juridizáció", a túlterjeszkedő jogi artikulációk folyamataiban.[9] Azok, akik címzettjei a jognak, egyúttal teremtői-szerzői is a jogi normáknak, ez kölcsönöz autoritást a jognak (Möllers 1997: 97). Itt a republikanizmus antihobbesiánus vonásokat mutat, míg az állam a *nem uralom* kontextusában képzelhető el. Csak így igazolható, hogy a *res publica* valójában *populus res est* (a közügyek a nép dolga) (Atkins 2018: 44, 6, 766; Arena 2012: 57), azaz, hogy az állam inkluzív jellegű a nép tekintetében. A köztársaság nem egyszerűsíthető le az intézmények együttesére, a kormányzás hálózataira,[10] hanem politikailag közvetített *közös* életforma-összefüggést, közös létezési formákat feltételez. A *vivere politico* folyamatszerű előlegezése, az alulról kibontakozó politikai létezés folytatólagos bírálatot jelent a depolitizációval szemben. Ha a római hagyományban megmutatható az a jelentékeny aspektus, miszerint a *sui iuris* fogalma magában foglalta azt a lehetőséget, hogy az egyén ellenálljon mások uralmának, és önmagát uralja, és a jog fogalmán ott találhattuk a nép beleegyezésének pecsétjét, akkor ez a republikánus közösség: a *sui iuris* státus által meghatározott emberek jogi-politikai együttléte. A modernség kérdéseit problematizáló republikanizmus arra irányul, hogy keretet nyújtson a demokrácia szempontjából kulcsfontosságú hatalomnak, nevezetesen a *konstituáló* hatalomnak (Böckenforde 1991: 11–12).

II.

A *második* pont, hogy a republikánus politikai filozófia a közjóra helyezi a súlypontot. Azt mondja ki, hogy amennyiben az állam a közjó kitartó és meggondolt előremozdításán fáradozik, úgy nem fogja veszélyeztetni a polgárok szabadságát, és nem fog uralmat gyakorolni felettük. Az állam beavatkozhat, ám nem szükségszerű, hogy uralja a közösség tagjait. Léteznek *redukálhatatlan* közjavak, amelyek fölérendeltek az egyéni és csoportérdekeknek. A republikanizmus olyan kollektív életösszefüggéseket szeretne, amelyek a közjavakat nem a személyi preferenciák aggregátumaiként tiszteli, és amely a neoklasszikus közgazdaságtantól eltérően nem pusztán a piac kudarcaiként tekint rájuk. Voltaképpen a közjavak inkluzivitásához hozzátartozik, hogy csak kollektív mó-

[9] Ugyanakkor érdemes megjegyezni, hogy olyan neorepublikánusok, mint Pettit, határozottan kételkednek a rousseau-i gondolat igazoltságában (Pettit 2009).

[10] Arról, hogy mindebben Machiavelli óriási szerepet játszott („*stato*"), miszerint az államot vissza kell vezetni a felfegyverzett néphez: Vatter 2014, továbbá Skinner 2009. De a republikánus Machiavelli-értelmezés ellentételezi azt a gondolatot, miszerint a testet egy fej kell hogy vezesse.

don élvezhetők, és e tény kötőerőt biztosít a számukra. Ezért a republikanizmusnak tiltakoznia kell a közjavak tartományának neoliberális szűkítése ellen.

Az öncélú közjó (*Gemeinwohl*) fogalma különféle értelmezéseket nyert a hagyományban (Pettit 2004: 151; Munkler–Fischer 2002).[11] Kétségtelen, hogy a közjavakat nem lehet kivonni a modernség heterogén értelmezési gyakorlataiból és szociogazdasági konfliktusüzeméből. Megszámlálhatatlan nehézség támad itt. Valójában feszültség tapasztalható az önérvényesítő/önfelhatalmazó tőkemozgás és a közjavak érvényesítése között: magára a republikanizmusra is áthárulnak e feszültség jelentései. Azt azonban hangsúlyozzák a vonatkozó szerzők, hogy a republikanizmus távlatában a közjó nem lehet idealizált korrektívum, amely vulgárplatonikus módon transzcendens-érdekfeletti magasságokban vehető szemügyre (különbséget tesznek amúgy a *Gemeinwohl* és az *öffentliche interesse* között: az első normatív meghatározottságú, az utóbbi inkább jogi perspektívákhoz tartozik).

A kortárs republikánus szerzők minduntalan kiemelik, hogy a politikai praxis nem eredményezhet olyan kifejleteket, amelyek mindenki, minden állampolgár *nettó* érdekeit tükrözik vissza.[12] A nettó érdekek megvalósítása nem lehet vonatkoztatási pont: az itt már többször emlegetett *vivere politico* értelmében a közjó nem az utolsó szó. Hanem a közös értelmezési gyakorlatok perspektívájában, politikailag közvetített értelmezési infrastruktúra fényében tűnik fel. A republikánus gondolkodó azt szorgalmazza, hogy ezen infrastruktúra, a taglalt nyilvánosság „szerkezete" (amelyet még Aquinói Tamás javallt mint hatékony ellenszert a zsarnokság ellen) megakadályozza a közjó megfogalmazásának monopóliumát. Éppen ezért aggódik a politikai részvétel entrópiája miatt, és azon munkálkodik, hogy regenerálja a politikát mint a közös létezés alakzatát.

A neorepublikánus Philip Pettit Platónra hivatkozik, mikor a közjó fogalmat boncolgatja (Pettit 2004: 161). Így töpreng: vajon valami azért viseli magán a jó pecsétjét, mert az isten szereti, vagy azért van-e szeretet, mert már eleve létezik a jó? Pettit szerint, ha elfogadjuk az első lehetőséget, úgy a történetileg létező politikai közösség teremti a közjót, míg a második esetben a jó autotelikus jellegű. És fennáll a jogos félelem, hogy az első esetben a fallibilizmus okán a közjó értelmezése tévútra kerülhet, mondjuk egy adott közösség nem ismeri fel önnön érdekeit, vagy parttalan és a végtelenségbe tartó vitába sodródik bele.

Nem bizonyos, hogy Pettit kiélezett okfejtése maradéktalanul eligazít bennünket. Nyilván látnunk kell, hogy a fallibilizmus jelenkori tudata elérte a republikanizmust is. Ám ez nem jelentheti a viszonylagosságba való beleszédülést, sem az igazságkeresésről való lemondást. Ebben az értelemben nem/sem tagadhatjuk, hogy a kapitalizmus viszonylataiba szorított modernségben a közjó csak „törékeny" lehet (Ricoeur 1991: 161–175). Ricoeur állítja, hogy a közjó három értelemben fejthető ki. Az *első* szerint a közjó a politikai csatározásokban-licitációkban-disszenzusokban bukkan fel, amelyek során a közjó különféle értelmezései feszülnek egymásnak. *A második* szint a jó kormányzás

[11] A közjavak és az általános javak közötti különbségekről: Brennan–Lomasky 2006: 225.

[12] Barry különbséget tett az *ex ante* és *ex post* érdekek között, és azon az álláspon volt, hogy a nettó érdekek figyelembevétele csak az *ex ante* érdekek esetében lehetséges (Barry 1965: 396).

kérdésköreihez visz bennünket (a hajókormányzás metaforája a hagyományban, amely eligazít a viharban): ehelyütt olyan kérdésekről folyik a vita, mint a biztonság vagy az egyenlőség, és felteszik a kérdést, hogy melyik politikai rezsim felel meg a helyesség kritériumának. *A harmadik távlattal* ablakot nyitunk az értékhorizontokra, amelyek révén az uralom adott formája a létező normatív kivetítésekkel szembesül. Ricoeur olvasatából azt szűrhetjük le, hogy akkor mozgunk a modern kortudaton belül, *ha nem választjuk el a transzcendenciát az immanenciától:* a közjó olyan szubsztantív horizont, amely szükségszerűen többszintű és konfrontatív értelmezést generál. A szétágazó, alkalomadtán kibékíthetetlen értelmezések ellenére a közjó megkerülhetetlen referenciális pont, csak a *közjót* értelmezve lehet küzdeni annak monopolizációja ellen. És figyeljük meg akkor a végső tétet. Az elmondottak ugyanis még kiegészítésre szorulnak.

Közismert, hogy a republikanizmus minden fajtája számára a politikai részvétel és a közszférában megnyilvánuló deliberáció különös jelentőségű. Tágul így a cselekvés keretrendszere, a kötődés politikai formái által bizonyságot nyer az önbecsülés, az együttlét nem egyszerűsül áldatlan funkcionális összefüggésekre. Vagyis a republikánus nem tesz le arról, hogy a késő kapitalizmus világában lehetséges a szubjektumok önmegvalósítása: „személyiségnek lenni, de másokkal együtt [...] hangot adni a gondolatnak, amelyet mások is meghallanak. Értesüléseid, követeléseid, vicceid úgy kerülnek felszínre mint a közös beszélgetéshez való hozzájárulás formái. Nem fordítják el megvetéssel, lenézéssel a fejüket tőled, nem vagy kitéve a gúnyolódásnak [...] Valaki vagy." (Pettit 1997a: 52) Ezek jellegzetes republikánus megjegyzések. De mindez azt is jelenti, hogy a republikánus politika nem arra irányul, hogy feloldódjon a sorozatos, lezárhatatlan egyezkedés folyamataiban: itt a politika mint *constitutio* a közjó tolmácsolása révén *a világ egészére vonatkozik,* nem partikuláris érdekek, azonosságformák kifejeződését tartalmazza, hanem a világ tevőleges elfogadását-elsajátítását jelenti. Célja, hogy a világ megszűnjön idegen hatalmak gyűjtőhelyének lenni. Ez a közjó *közszférában érvényre jutó, politikai jellegű* közvetítettségének a foglalata: mögötte ott a meggyőződés, hogy a közszférában végbemenő deliberáció képes mércét adni az egyezkedés, a vita, a disszenzus számára.

III.

A harmadik kérdés. A republikánus gondolkodás kritikával illeti a liberalizmus azon szabadságfogalmát, amely a beavatkozás hiányára mint végső mércére hivatkozik. Ez nem a republikánus szabadság – szól a bírálat. És sok helyzetben megbicsaklik a liberális kritika. Elképzelhetjük a „jóakaratú" urat, a „bársonyos" uralmat gyakorlót, aki hiába nem él a beavatkozás lehetőségével, azért még domináló erővel bír. Több, mint tünet, hogy a *neorepublikanizmus* (amely mégiscsak a republikánus hagyomány egy értelmezése) szerint az a munkás, akinek gondoskodnia kell a családjáról, uralom tárgya, hiszen a „munkaadó" kényétől-kedvétől függ. Mit sem változtat ezen, ha a „munkaadó" ennek ellenére nem avatkozik be. Ha viszont jól működik a munkaerőpiac, úgy a megfelelő arányban csökkenhet az egyén függősége. (Bár vannak olyan neorepublikánus fejte-

getések is, melyek szerint perdöntő jelentőségű, hogy a munkás ellenőrizhesse a „munkaadó" tevékenységét, és módjában álljon folytonosan arra kényszeríteni a tőkést, hogy vegye figyelembe az érdekeit [Pettit 2012: 43]. Eszerint annyiban jelezhetjük a szabadság hiányát, amennyiben a *hatalom ellenőrzésének* elmaradásáról számolhatunk be, hiszen ebben az esetben tényleg a tőkés *önkény által övezett* hatalmáról beszélhetünk.)

Egyszóval, a beavatkozás hiánya nem jogosít fel bennünket arra, hogy diadalittasan azonosítsuk a szabadság ragyogását az adott esetben. És ez fordítva is érvényes: a szabadság a beavatkozás meghatározott formáival párosítható. Mondjuk, a jogból fakadó szabályozás egy ilyen, nem önkényes beavatkozás gyümölcse, és amennyiben a jog tekintélye felváltja az egyének hatalmát, úgy a létrejövő helyzet nem rendelhető bírálat alá a szabadság megtépázása okán. Nem kell továbbá differenciálatlanul bírálni a kényszert kényszermentes eszmény nevében, csak az önkény által mozgatott kényszer szolgál rá a kritikára. És az állam *ex imperio* beavatkozását nem kell szükségszerűen kiegyenlíteni az uralommal, az állam igenis korlátozhatja például a tulajdon bizonyos használatát, kiróható az adó még olyan esetekben is, amikor a polgár ellenálló tevékenységet gyakorol, és igazolható a megfelelően artikulált feltételek környezetében akár a progresszív adózás is.

Így a *neorepublikanizmus* Pettit-féle változata számára különösen fontos a differenciálatlan beavatkozásfogalom és az uralom közötti választóvonal. Eszerint a republikánus szabadságértelmezés negatív módon körülírt konstellációban, a *dominációhiányában* csúcsosodik ki (Pettit 1997a; 2002; 2014; 2015; Posta 2007: 293). A súlypont a szabadság azon lehetőségére esik, miszerint képes ellenállást gyakorolni az *önkényes* (mondjuk, állami) beavatkozással szemben. Ezenkívül, tovább követve Pettit gondolkodását, gondosan el kell választani a szabadságot és a hatalmat, mert ellenpontot jelentenek. Kiélezve: a szabadság „antihatalom", a domináció pedig a nem szabadság (Pettit 1996; 2006). Ezzel a gesztussal a neorepublikanizmus opponál azon hagyományos irányulásokkal, amelyek kapcsolatba hozzák a szabadság gyakorlását a hatalom kinyilvánításával, például, a „korporációs" vagy „gyülekezeti" szabadság függ attól a hatalomtól, amellyel az adott alany rendelkezik. Machiavelli, példának okáért, különbséget tesz a *grandi* és a *popolo* között, aláhúzva a tényt, hogy csak a hatalom valamilyen gyakorlása biztosíthatja a szabadság élvezetét.

Mármost a *valaki feletti uralom* jelensége különös jelentőségű a hatalomértelmezésben,[13] amelyben a hatalom jelentéseit a *potentia* és a *potestas* fogalmai bástyázzák körül. Az uralom itt akarati összefüggésben jelentkezik: függést jelent mások akaratától, amely egyúttal önkényes beavatkozás lehetőségével fenyeget. A domináció akaratlagos, azaz A-nak, aki uralja B-t, lehetősége van beavatkozni, és rákényszerítheti a címzettre ezen kapacitást. Első ránézésre azt gondolhatjuk, hogy a neorepublikanizmus ily mód a negatív, mintsem a pozitív szabadság felé mozog, mert a szabadságot az uralom hiányaként mutatja be. De vessünk pillantást az érem másik oldalára is: a neorepublikánus szabadság tartalmazza a pozitív értelemben vett szabadságot is, hiszen kell hogy létezzen szilárd tudás annak kapcsán, hogy vannak reális biztosítékok, amelyek meg-

[13] Az uralom fogalmáról Webernél és Arendtnél: Billier 2000: 24–37.

akadályozzák az önkényes beavatkozást. A neorepublikanizmus önértelmezése szerint egyensúlyozhatunk azon dilemmák között, amelyek a negatív szabadságot alátámasztó minimális államelgondolás és a pozitív szabadságot előirányozó állami beavatkozásgondolat feszültségei okán sejlenek fel. A neorepublikanizmus arra vállalkozik, hogy átgondolja és reflexív értelemben közvetítse a negatív és a pozitív szabadságformák közötti viszonylatokat.

A neorepublikánusok szívesen emlegetik, hogy nem meredezik magas fal a szabadság és a korlátozó körülmények között, az ellentét a szabadság és a rabságba való kényszerítettség között áll fenn, azaz a *liber* és a *servus* státusa között mélyül a szakadék (ezért a *Cato's Lettersre* való gyakori hivatkozás az eltökélt republikánusok esetében: a rabság olyan függésformákat jelent, miszerint mások kegyelmétől függünk, de ezzel magyarázható azon régi beállítottság is, amely a szabadságot összefüggésbe hozza a félelem legyűrésével). A *liber* az, aki másokkal *együtt* képes ellenállást gyakorolni az uralommal szemben.

Ehelyütt azonban már nem halogathatjuk, hogy jelezzük elégedetlenségünket a *neorepublikaniznussal* kapcsolatban. A nem uralom eszménye, amely párban jár az önkényes beavatkozás bírálatával, elégtelennek és gyengének bizonyul a modernség/kapitalizmus *legfontosabb* hatalmi módozataival, a *személytelen* hatalmi mechanizmusokkal szemben. Több vonatkozásban is tetten érhető ez. A neorepublikánus normativitás joggal hívja fel a figyelmet az olyan szituációkra, amelyekben az önkényes beavatkozás határt szab a szabadságnak, de ez a szó *szisztematikus* értelmében *nem* a modern/kapitalista társadalmakra vonatkozik. Az önkény fogalmát illetően segítséget kérhetünk Hegeltől (Hegel 1971: 47), aki az önkényt az esetlegességként megnyilvánuló akaratként határozza meg. És hangsúlyozzuk, hogy a neorepublikánus fogalomkör akkor, amikor az önkényes beavatkozást jelöli meg kritikai célpontként, *kizárólag* interszubjektív szinten mozog, és nem képes arra, hogy láttassa a személytelenségbe burkolt modern metaszubjektív hatalmi aspektusokat. Ezek *nem* az önkény távlatában jelennek meg, és nem is a két egymásnak feszülő, személyek közötti akarat terében mutatkoznak meg.

A modern/kapitalista társadalom kulcspontja éppen a strukturális módon létező, *nem* önkényes hatalom működése. A tőkés hatalom megvalósulása mögött rejtőzhet olyan akarat, amely közvetíti/megvalósítja a hatalom mechanizmusait, de ez *nem* önkényes jellegű. Ez magyarázza a neorepublikánus fejtegetés hézagait. A tőkés hatalom mögött (amelyet, látjuk, a neorepublikanizmus egyes válfajai is élénken tárgyalnak) *nem* az önkényes esetlegesség formái találhatók. A tőkés nem úgy lép fel, mint az önkényesség gyakorlója, az önkény legfeljebb tényked̄ésének kontingens jellegű fejleménye. Az önkény, *pace* neorepublikanizmus, nem elengedhetetlen az uralom (*Herrschaft,* hogy Webert is idézzük) gyakorlásához. Lehetséges, nyilván, hogy a személytelen uralom mellett felbukkan a személyes közvetítettségű hatalom alakzata is, *de az nem vág a modernség/kapitalizmus lényegébe.* És már csak azért sem lehet az önkény fogalmának strukturális szerepet tulajdonítani itt, mert a modernség a szabadság ígéretén alapul, ami lehetetlenné teszi, *hogy az önkény strukturális szintre emelkedjen.* A személytelen hatalom e formái nem ragadhatók meg sem sérült interszubjektivitásként *à la* Habermas, sem az elosztási igazságosság torzulásaként *à la* liberalizmus.

Ezzel az érveléssel persze megnyílik a kizsákmányolás óriási kérdésköre, pontosabban a kizsákmányolás *mint* a nem önkényes uralom problémája. Aligha indulhatunk el most ezen a rögös úton, csak rövid megjegyzésekre szorítkozunk. A modernség/kapitalizmus működésmódja olyan képleteket feltételez, amelyeket aszimmetrikus függőségi indexnek neveznénk. És analitikus belátások kezeskednek ezért. Újabban különféle elméletek a törékenységre/sebezhetőségre (*vulnerability*) hivatkoznak: némi lerövidítéssel élve akkor áll fenn a kizsákmányolás, ha A kihasználhatja B sebezhetőségét, méghozzá annak érdekében, hogy kiaknázza (*extraction*) B munkájának termékeit.[14] Nyilván a kizsákmányolásra vonatkozó számos munkát hozhatnánk most szóba, hiszen bőséges a vonatkozó spektrum (Wood 2016; Arneson 2016; Roemer 1982; Reiman 1987; Cartelier 2018). Ezek azonban rendre-módra kényelmetlen konzekvenciákat teremtenek a neorepublikanizmus számára, ugyanis azt igazolják, hogy a moralizálás hajtásaitól megszabadított kizsákmányolás fogalma éppenséggel *előfeltétele* az uralom gyakorlásának. És mindez nem támasztja alá azt a neorepublikánus elképzelést, amely mintegy megnyugodva közli, hogy a jól működő munkaerőpiac, amelyben a kompetenciák mérkőznek meg, kiselejtezi az uralmat, és azzal a meggyőződéssel érvel, hogy a beavatkozás differenciálásával képes fényt vetni az uralom minden vetületére.

Pettit, mondjuk, mélyre nyúló különbséget lát az ajánlat és a fenyegetés között, és e dichotómiában látja a csorbítatlan szabadság zálogát, azaz az önkényes beavatkozás szilárd akadályát (Pettit 2006: 142). A fenyegetés nyilván roppant fontos mozzanat minden hatalomelemzés számára, hiszen belejátszik az aszimmetrikus szerkezetek alakulásába. Vagyis a fenyegetés felől érthetjük meg, hogy egyes egyének miért vesznek egyáltalán részt olyan viszonylatokban, amelyekben az uralomnak való alárendelődés az osztályrészük. (A virtuális fenyegetés különös jelentőségű a weberi hatalomfelfogásban is, együtt szerepel a hatalommal és a kényszerrel. Lásd Laborde 2012; Thompson 2013.) Nem is véletlen, hogy a sebezhetőség jelenségét felidéző irodalom behatóan elemzi a fenyegetés fogalmát, amely a reprodukcióval, a jólét elvesztésével kapcsolatos félelmeket idézi (McKeown 2016; Renault 2018; Meyers 2004). De a neorepublikánus gondolkodásnak mégiscsak árat kell fizetni azért, mert a szabadsághiányt az önkényes beavatkozás távlatában magyarázza: ez gátolja abban, hogy meglássa, hogy a strukturális kényszerek által a sebezhetőség kontextusában elhalványulnak a különbségek a fenyegetés és az ajánlat között. Pettit minden bizonnyal azért szorgalmazza az ajánlat és a fenyegetés szétágazódását, mert ezáltal igazoltnak látja már szóba hozott gondolatát, miszerint a kifogástalanul működő munkaerőpiac meggátolja az önkényes beavatkozás aktusát. És gondolatmenete úgy alakul, hogy az ajánlat lehetővé teszi, hogy a címzett akaratlagosan válasszon, elutasítsa az esetleges önkényt és az uralmi állapotot. Csakhogy valaminek az akaratlagos elfogadása még nem jelenti, hogy adott esetben nem kényszer áll fenn: az ajánlat akaratlagos elfogadása nagyon is párban járhat a kényszermechanizmusok létezésével. *Voltaképpen a strukturális sebezhetőség pontosan ezt jelenti.*

[14] B viszont akkor sebezhető A által, ha B A általi sebezhetőségét a termelési viszonyokkal kapcsolatban érhetjük tetten. Az egész levezetést illetően lásd Vrousalis 2013: 41, 131–157. A kiaknázó hatalom fogalma McPherson híres distinkciója (kiaknázó *versus* fejlesztési hatalom, MacPherson 1973) alapján jött létre. Lásd még a feminista ellenvetéseket: Krause 2013.

Amúgy nem csak a termelési viszonyok fényében mutatkozik meg a neorepublikánus hatalomfelfogás hiányossága. Mérvadó diagnózisra törekvő tanulmányok a mediatizált-oligarchikus késő kapitalista viszonyokat elemezve világítják meg azokat a *személytelen erőket,* amelyek a percepciókat, a társadalmi tendenciák elgondolhatóságát, és természetesen a politikai akaratformálást befolyásolják (Zarka 2007: 23). Ez ismételten kívül esik a neorepublikanizmus érdeklődési övezetein, valójában az említett probléma kisiklik azon teoretikusok kezéből, akik az önkényjelenségek szemüvegén keresztül figyelik a kortárs társadalom mozgásait. Mármost ha jelzésszerűen is, de megelőlegezhetjük, hogy adódnak olyan mozgásirányok a republikánus hagyományban, amelyek a neorepublikánus önkényfilozófiához képest másfajta, kritikai republikánus gazdaságtani távlatot dolgoznak ki (Roberts 2017).

IV.

A negyedik kérdéssel azt feszegetjük, hogy a republikanizmus hagyományához hozzátartoztak oligarchisztikus tendenciák is (erről lásd Molho–Raaflaub–Emlen 1991; Nippel 1994). A hagyomány szerves részét képezi ennélfogva az *immunitás hiánya* a jelzett folyamatokkal kapcsolatban.[15] A köztársaság ilyeténképp a „vetélkedő oligarchiák" (Schumpeter) harci terepévé változik, amelyben az előre konstituált nép (*populus*) szerepe annyi, hogy csak választ a különféle elitek közül, amelyek arra hivatottak, hogy reprezentálják a népet. Madison ismert módon a republikanizmust a reprezentatív kormányzat fogalmainak segítségével írta le, és azt a tényt emelte ki, hogy „totálisan ki kell zárni a népet a kollektív kapacitás gyakorlásából". Hamilton a következőt állította: „…minden közösség kisebbségre és sokaságra oszlik. Az előbbiek gazdagnak születnek, a többi pedig a tömeg. […] A felbolydult nép zavarodott, folytonosan változik; ritkán hoz jó döntéseket. A kisebbségre kell örökös szerepköröket ráruházni…" (idézi Govan 1950: 675) A népet az állandóan felszínre kerülő romlás jellemzi, és a fokozódó egyenlőtlenség tapasztalata az irigység és a neheztelés robbanását eredményezi esetében, ennélfogva a nép nem lehet a közjó vagy a polgári eszmények őre, a nép csak *konstituált* lehet. A republikánus mértékek itt is a demokratikus anarchiával, a demokratikus „végtelenséggel", az *infima plebs* motivációs erőforrásaival szemben feszülnek, mint az imént. Egy kortárs értelmező, aki kételyt tanúsít a jelenkorban fellángoló republikanizmus hatásköreivel szemben, a következő csípős megjegyzést teszi, és közben pontosan a Hamilton-féle álláspontokat tartja szem előtt: „meg vagyok győződve arról, hogy a republikanizmus […] csak felerősíti azokat a jelenségeket, amelyek a lehető legroszszabbak a jelenlegi liberális demokráciákban, méghozzá a gazdasági és a politikai elitek uralmát a lakosság széles rétegei felett" (McCormick 2003: 614). Ki lehet-e lépni e problémahelyzetből? Leküzdheti-e a republikanizmus az oligarchikus meghasonlásokat, amelyek veszélyeztetik a *sui iuris* helyzetből fakadó státusigényeket?

[15] Lefort „republikánus oligarchiáról" beszél, aki számára a nép a belső ellenség (uo.: 232).

A vita az utóbbi időben kulminál: egyre szaporodnak a botrányosnak minősített egyenlőtlenség expanziójára vonatkozó okfejtések, noha kevés megnyugtató eredményt hoznak. Neorepublikánus gondolkodók, köztük Pettit, egyértelműen leszögezik, hogy szubsztantív egalitárius elvek hajtják érvelésüket: *mindenkinek* élveznie kell a nem dominációt szituációját (Pettit 1997a: 110–126). És ez az egalitarizmus követelményeket hárít az államra is, amelynek minden állampolgárt *in toto* egyenlőként kell kezelnie: a republikanizmus a nem uralt emberek, a domináció által nem befolyásolt döntési alanyok közösségét pártolja. Az egyenlőség nem öncélú, hanem az uralom redukciójának szolgálatában áll, az egyenlőséget a nem domináció közvetítésével lehet elérni.

Mindez azonban meghatározott korrekciót igényel. Az egyenlőtlenség (amelynek problémáját megannyi elméletíró úgy próbálja instrumentalizálni, hogy megkülönbözteti a „jó" és a „rossz" egyenlőtlenséget, kutatva valamilyen optimális szint után) kudarcra ítélheti a republikanizmust, mert belejátszik a közjó aspektusrendszerébe. *A republikánust az aggasztja, hogy az egyenlőtlenség stabilizációja sebeket ejt a közjó megvalósítási gyakorlatán.* Olyan mechanizmusokat hoz működésbe, amelyek korlátozzák az önszerveződéshez szükséges kollektív erőforrások feletti rendelkezést. Az egyenlőtlenség jelenlegi állandósulása azért veszélyes, mert eltávolítja a késő kapitalizmusban élő egyént a közjótól, aki olyan korlátozások alá helyeződik, melyek apasztják a közjó iránti érdekeltséget. És az egyenlőtlenség egyúttal a közjóhoz való hozzáférés egyenlőtlenségét is jelenti. A részek participációjának kérdése az egészben nem egyszerűsíthető le disztributív problémára. A republikanizmus kételkedik abban, hogy elegendő lesz *à la* deontológiai liberalizmus a normatív értelemben tárgyalt lehetőség perspektívájába helyezni az egyenlőtlenség formáit: a gyökerekig kell leásni, oda, ahol a közös politikai létezés *feltételeire* kérdezhetünk rá. Az egyenlőtlenség szilárdulása azokat a *hatalmi kérdéseket* érinti, amelyekkel kapcsolatban a republikanizmus nem lehet közömbös: ezek a többlettermék létrehozását és elosztásának formáit illetik (Thompson 2018: 208). És ez valóban nem csak elosztási probléma.

*

A republikánus politikai gazdaságtan kibomlása esedékessé válik, méghozzá egyidőben azzal, hogy a politikai gazdaságtan bontogatja szárnyait, tehát a 18. század mozgásformáinak idején. De nem áll-e kibékíthetetlen feszültségben a republikánus múltat evokáló attitűd az újfajta reflexivitással, mármint a gazdasági liberalizmussal (Deleule 1979: 87; Dumont 1977: 31), és egyáltalán a gazdasági ideológiával és a gazdaság önállósodásával? Hogyan viszonyul a republikanizmus az újfajta társadalomreprezentációhoz, amely az árut tekinti mintának (Rosanvallon 1979)? Nem fából vaskarika-e a „republikánus politikai gazdaságtan"?

A kép összetett. Ha egy pillanatra még hátrakanyarodunk, akkor azt látjuk, hogy a levellerek a piac szabadságára esküdtek, ők a piaci mechanizmusokban a függőség meghatározott formáinak kiiktatási folyamatait látták (Walwyn 2003). Ismert viszont a piacszerűen szervezett társadalom, a „kommerciális világ" kemény rousseau-i kritikája, amely számára a jelenkor-diagnózis céljából olyannyira fontos volt a „közgazdaság-

tan" (*économie publique*) és a privát gazdaságtan (*économie privée*) közötti különbség. Talán kevésbé köztudott, hogy a genfi filozófus gondolatainak paradox befogadója, akit a politikai gazdaságtan Ádámjának szokás tekinteni, mármint Adam Smith, megpróbálta áthidalni Rousseau republikánus kritikája és a piaci autonómia eszméje között tátongó szakadékot.[16] Életművében, amelyet a „kommerciális republikanizmus" perspektívájában szokás olvasni, még ha úgy vélekedett is, hogy Rousseau túlhajtotta a piaci interakciókra utaló kritikáját, fontos szerepet játszik a kritika tanulságainak leszűrése.[17] Smith szinte a levellerek örökébe lép: a piac olyan republikánus építmény pillére, amely folytonosan szűkíti az uralom hatókörét (Casassas 2006; 2007). Amennyiben ugrunk az időben, úgy azt látjuk, hogy sokan híven követik a smithi gondolati mozgást, például azok, akik a republikánus „civil ökonómiáról" értekeznek (Dagger 2006; Jane Radin 1993: 159; Wooton 1994).

Mielőtt továbbmennénk, azért nem árt, ha legalább futólagos meggondolást tűzünk ide a félreértések elkerülése végett. Hiszen az imént a modernség/kapitalizmus párját alkalmaztuk. Vajon a „kommerciális republikanizmus" fogalma homológ-e az általunk említett kettős fogalommal? *Nem,* ez megengedhetetlen eljárást feltételezne. És a hosszúra sikeredő magyarázatok helyett elég lesz, ha egy kortárs republikánus szerző nyomatékos megállapítását idézzük, aki a munkahelyi republikanizmus taglalása közben kikel az ellen, hogy egyes republikánus társai összemossák a piacot a kapitalizmussal, azaz a horizontális koordinációt a hierarchikus-strukturális uralmi képletekkel (Anderson 2015).

És most vissza Smith-hez. Hiszen még nála is megmarad a kérdés, hogy republikánus szempontból a piac eszközszerű jelenség-e vagy öncélú entitás? Vajon részeleme a republikánus gondolati vívmányoknak vagy eredendően egy teleológiai konstrukció, amely nem redukálható instrumentális szerepre? A modernség úgyszólván bele van függesztve a táguló piac világába, de a „kommerciális republikanizmus" létrejötte nem garantált. A piac expanziója ugyanis alkalmakként még Smithnél is szembekerül a republikánus mércékkel, egyenesen azt kell gondolnunk helyenként, hogy nem lehetséges a piaci mechanizmusokat úgy érvényre juttatni, hogy közben veszélybe ne kerüljenek egyes republikánus elvek. Jellemző, hogy a katonai-erkölcsi aspektusok kihagyhatatlanok Smith esetében, de arról a lamentációjáról sem feledkezhetünk meg, mely szerint számolnunk kell azzal a veszéllyel, hogy a piac által irányított viszonyok lebontják, és felmorzsolják az erényeket (Montes 2008).[18]

A republikánus jelentések tolmácsolásával Smith persze együtt mozog skót kortársaival, mondjuk John Millarral, aki kijelentette, hogy nem fogadható el a privilégiumok olyan rendszere, amely olyannyira differenciált módon osztja el az esélyeket, hogy „nem civil" világ keletkezik (Besson–Martí 2009). Számunkra most fontos, hogy hasonló aggodalmak fogalmazódnak meg a kortárs eszmefuttatásokban is, amelyek egy része

[16] Smith szerint egy kötegbe fonható Rousseau és Mandeville.

[17] Mindezen elméleti viaskodás része annak a hatalmas, szétágazó tradíciónak is, amely az érdek fogalmát és az embert motiváló erőket árnyalta, hol monisztikus motivációs erőforrás (önérdek), hol komplexebb érdekegyüttes segítségével. Erről: Force 2003: 46.

[18] Pocock általánosabb elméleti szintre helyezte az erények és a piac ellentétét.

abban reménykedik, hogy a republikanizmus erős akadályokat gördíthet a piac társadalmat maga alá gyűrő tendenciája, a piaci logikához igazodó társadalom architektonikája elé (Pettit 1997a).[19] A republikánus félelmet a túltengő piaccal kapcsolatban az a meggondolás sarkallja, mely szerint a piaci mechanizmusok mennyiségi közvetítettségű, számító jellegű észszerűségi formái veszélyeztethetik azt a függetlenséget, amely elengedhetetlen a közös politikai létezéshez, a kollektív politikai események élvezetéhez. Azok a republikánusok, akik elfogadják a piac szükségszerűségét és értékelik hozzájárulását az uralmi formák zsugorításához, de inkább eszközszerepet tulajdonítanak neki, úgy vélekednek, hogy semmiképpen sem vezethet bennünket automatikusan a republikánus ideálokhoz. Ebből adódik aztán azon gazdasági alapok keresése, amelyek támasztékul szolgálhatnak az ide-oda mozgó, sztochasztikus piaci folyamatok között, és egyúttal alapot jelenthetnek a politikai részvétel biztosításához. Egyes republikánusok még szeretnének emlékezni arra a mozzanatra, hogy a szabadság distanciát-gátat jelent a piaci kalkulatív racionalitással szemben, amely már csírájában tartalmaz oligarchisztikus tendenciákat.

De hogyan lehet érvényesíteni az említett *minimumot* a jóléti állam alkonyának beállta után? Hogyan lehet megtalálni ezen minimumot, amikor talajt veszített a jóléti állam létezéséből fakadó kompenzatorikus gyakorlat? Egyes neorepublikánus aggályok arra utalnak, hogy a felfokozott verseny és a kiélezett ökonomizáció következtében túlterhelt egyének félredobják a *citoyen* magatartását, és belemerülnek a rutinizált-depolitizált egzisztencia gyakorlásába, egyúttal elvesztve a republikánus eszményeket. Irányát vesztett republikanizmus, amely eltéved a neoliberalizált kapitalizmus ösvényein: ez a félelem feltűnik a neorepublikánus eszmefuttatásokban. És innen származik az alapjövedelem iránt fellobbanó jelenlegi intenzív érdeklődés, valamint a republikanizmus sorsának az említett jövedelemformához való kapcsolása, noha az értelmezések sokfelé mozognak (Pettit 2006; 2007; Rawls 2001: 137; Birnbaum–Casassas 2008).

Ismételten látnunk kell, hogy a republikánusok ezirányú gondolkodása régi keletű. Noha a kötelékei többször is fellazultak, létezik idevágó hagyomány, amelyre támaszkodhatnak. Hiszen még az amerikai Thomas Paine is tett közzé idevágó okfejtéseket (Paine 1797: 396–413). Figyelemre méltó írása a „mezőgazdasági igazságosságról" azt vezeti elő, hogy a kultivált föld minden tulajdonosa fizetni tartozik az „alapvető földi járadékot" a „társadalom" számára, hiszen a föld közös tulajdonnak tekinthető, voltaképpen nem egyéb, mint az isten kegyelmi ajándéka. Még ha nem is teszünk szert így olyan végérvényes eszközökre, amelyek segítségével felülkerekedhetünk a nyomorúságon, ezáltal enyhíthető a szegénység kínja. Paine-t aggasztotta a szociális polarizáció, és vélhetően élenjárt a gyógyításra szánt eszközökre vonatkozó radikalitás kibontásában: nem javasolta ugyan a gazdagság és a tulajdon felszámolását, de úttörő gondolatai akkor is új ösvényeket vágtak.

Még Rousseau esetében is tetten érhetőek hasonló gondolatok, de figyelemre méltó, hogy a munkától függetlenített alapjövedelem megjelent az angol monarchia poli-

[19] Pettit szerint a republikanizmus nem tud sokat mondani a gazdaságról, mi nem így gondolkodunk. Gaus (2003) szerint a republikanizmus felmelegítése posztszocialista jelenség.

tikájában is, méghozzá a feudalizmus széthullásának folyamataiban (Buber 1991; Gilber 1984). Aztán felötlik a gondolat az „ipari forradalomra" vonatkozó reakciókban is. Anélkül, hogy kellő részletességgel utánajárnánk a történetnek, röviden megemlíthetjük, hogy a híres-hírhedt Speenhamland-törvény, amely magán viselte a keresztény paternalizmus pecsétjét, és amelyet oly sokszor tárgyaltak a 18. és a 19. században,[20] szintén egyfajta minimumot előlegezett, amely független volt a bér nagyságrendjétől. Viszont az első, aki *expressis verbis* megemlítette a fogalmat Joseph Charlier volt, ez a kevéssé ismert francia-belga elméletíró, aki javasolta a föld adóztatását annak érdekében, hogy minden állampolgár szert tegyen feltétlen alapjövedelemre.[21] Aztán fellángolt a vita a csalódást keltő jóléti államot sújtó válság környezetében, majd a neoliberalizált kapitalizmus intenzívvé válásának kontextusában, amely felfokozta a tőke önértékesüléséből származó kényszereket.

Szembeszökő, hogy mennyire divergens gondolkodók kapaszkodnak bele az alapjövedelembe, különféle orientációk számára kínálva támpontokat. De itt csak a republikánus szempontok vezérelnek bennünket. Sokan azt gondolják, hogy az alapjövedelem költségcsökkentő hatással bír a jóléti állam elbürokratizálódott apparátusával szemben. Ehhez hozzáadják még a tényt, hogy az alapjövedelem a gazdasági állampolgárság fundamentumát jelenti, ami összevonja az állampolgárság intézményét és a minimális jövedelmet. Akár úgy is elmélkedhetnénk, hogy – Paine gondolatainak megfelelően – az alapjövedelem személyi vonatkoztatottságú, igazítható egy, az individualizmusra szabott világhoz. A címzett a kontingens emberi lény, függetlenül a partikuláris ismérvektől. Ezért tesznek különbséget az alapjövedelem és a kollektív javak között.

Hogyan gyakorol hatást az alapjövedelem gondolata a neorepublikánusokra? Miért gondolják, hogy a jelenkorban az alapjövedelem artikulációjának új szintjei érhetőek el? Kiterjeszthető a nem uralom szférája, és az alapjövedelem előremozdíthatja az uralom szelídítésének ügyét – érvelnek a neorepublikánusok –, szűkülhet az áruvá válás tartománya, azaz ily módon a munkaerőre vonatkozó dekommodifikáció folyamata valósulhat meg. E jövedelem kiszabadíthatja az egyént a piaci determinációk diktátumából. Hiszen a republikánusok abban érdekeltek, hogy gazdagodjanak azok az övezetek, amelyekben a nem dominációt jut kifejezésre, és meggyőződésük szerint az alapjövedelem segíthet ebben. A munkaerőpiaci kontingenciáktól megszabadított egyén ugyanis könnyebben beilleszthető a republikánus keretrendszerbe, a tehermentesített ember arcát talán a politika felé fordíthatja. Ráadásul arra is gondolhatnak, hogy az alapjövedelem ugyan individuális meghatározottságú, ám egyszersmind rendelkezik kollektív jelentésekkel is. Herbert Simon egy helyütt azt fejtegeti, hogy a nyugati társadalmakban a jövedelem 90%-a olyan háttérfeltételekkel valósul meg, amelyek kollektív dimenzióktól függnek. Sokkal erősebben fonódnak egybe az individuális és a kollektív aspektusok, mint azt gondolnánk, és ez a neorepublikánusok malmára hajthatja a vizet (Simon 2001: 36). Az alapjövedelem „kollektív járadéknak" vagy „társadalmi osztaléknak" vagy „társadalmi produktivitásnak" minősíthető. Az alapjövedelem *jövedelem,* és nem bér.

[20] Mi persze nem feledjük Polányi Károlyt sem.

[21] Charlier-ről: Cunliffe–Erreygers 2003, továbbá Williams 1953.

A nem republikánus Van Parijs egykoron azt hangsúlyozta, hogy az alapjövedelem előföltétele a liberális egalitarizmus kiteljesedésének. Hiszen amennyiben következetesen alkalmazzuk az egalitarizmus elveit, úgy megszűnnek azon egyének privilégiumai, akik életvezetésükben a munka szférájában való részvételre vonatkozó preferenciákat részesítik előnyben (Reeve–Williams 2002; Schroeder 2001). Azok a neorepublikánusok, akik tartós szövetséget szeretnének kötni a liberális gondolati motívumokkal, ezt elégedetten értékelhetik. Amennyiben ugyanis fennáll a liberálisan értelmezett semlegesség a munkavállalással kapcsolatos preferenciák kapcsán, úgy a liberalizmus kontinuitásában érdekelt neorepublikanizmus is fellélegezhet, nem lúgozódnak ki a liberális dimenziók, és a neorepublikanizmus sem helyezhető az antiliberalizmus vádja alá. Hovatovább, az elmondottakhoz még az a gondolat is társítható, hogy az alapjövedelem feltétlensége aládúcolhatja a liberalizmus és a republikanizmus között ácsolható hidakat: a „feltétlenségben" több liberális tartalom tanyázik, mint a jóléti állam fellépésében. Tudniillik, a jóléti állam transzferjeiről nehéz letépni a paternalizmus bélyegét, sőt mi több, a jóléti állam ténykedéséhez hozzátartoznak a kilátásba helyezett fenyegetés formái („nem fogsz juttatást kapni, ha…"), amelyek az uralom küszöbét jelenthetik.

Valójában a neorepublikanizmus itt a jóléti állammal szemben megfogalmazott azon kritikát forgatja, amelyet egyes baloldali gondolkodók (Offe, Habermas) még a 20. század hatvanas éveiben megformáltak. A feltétlen alapjövedelem liberális aspektusai azt jelenthetik, hogy lehetőség nyílik a személyi jellegű döntések kibontására, hogy különféle egyensúlyalakzatok választhatók a munka és a lustaság, az erőfeszítés és a semmittevés között, amelyeket nem a jóléti állam kliensrendszere keretez be. Az újraelosztási mechanizmusokat nem a jóléti állam monopolizálja, hanem fontos formák maradnak az egyén kezében, akik számára feltételek teremtődnek, hogy (remélhetően) republikánus beállítottságot tanúsítsanak. Egyszóval, az alapjövedelem fontos eszközt jelent abban a törekvésben, hogy a munka ne egyszerűsüljön le a bérmunkára, a piac által elismert munka alakzataira. Ez akár úgy is kifejezést nyerhet, hogy kibővülhet a piacon kívül eső munka birodalma, amely az önmegvalósulás új formáit kínálja, legyen a jelenkori társadalom a szabadpiac és a piacon kívüli munkaformák folytonosan újraalakuló szintézise (Rey Pérez 2007; Elster 1988; Schwarzenbach 2005; Ben-Israel 2001). A jóléti állam elgondolása, a politikai-adminisztratív bürokratikus újraelosztásának stratégiája még azt feltételezte, hogy egy centrumból irányíthatóak az emberek motivációs késztetései. Az alapjövedelem ezzel szemben központtalanító lehetőségekkel kecsegtet, amely üdvös lehet a kollektív cselekvőképesség szempontjából. A sokdimenziós modern republikánus politika, amely tudatában van a ténynek, hogy menynyire diffúzak a kollektív tudatalakzatok, éppen ilyen decentralizációs lehetőségekből meríthet energiát.

Amint látjuk, a neorepublikanizmus egyes szószólói kimagasló szerepet tulajdonítanak az alapjövedelemnek a függetlenség újragondolásában. De legalább meg kell fontolnunk a tényt, hogy létezett olyan republikánus irányulás is, amely messzebbre vetette hálóját az alapjövedelemre irányuló követelményeknél, és egyenesen a termelési üzem *republikanizációját* tűzte ki célul. Olyan, főképp a 19. században felszínre kerülő amerikai irányulásokról van itt szó, amelyek nem nyertek koherens elméleti formákat

és szükségszerűen peremhelyzetben voltak a republikánus hagyományban. Voltaképpen ki kell bányászni ezeket az elrejtett dokumentumokat és jelentéseket (Gourevitch 2013; 2015; 2016). Az elgondolás a következő: a tőkés üzemben megnyilvánuló tekintély, az alávetettségi, azaz uralmi forma rontja a szabadság esélyeit, belenyúl a republikanizmus minden dimenziójába. Az uralmi hatások nem maradnak az üzem keretei között, hanem kiterjednek az élet egészére, és befolyásolják a republikánus beállítottság sorsát. Maga a bérmunka uralmi jelentések, a függőségre ítélt munka eredője, benne újraéled a régi paradoxon a szabadság és a rabszolgaság között. Nem lehet a bérmunka alapján a kívánatos republikánus állampolgárságot létrehozni, a bérmunka ugyanis nem jelent „szabad munkát", a bérmunkás asszimilálódik az uralmi szerkezetekhez. Nem elegendő a politikai felszabadulás, a republikánus önszerveződési ideál ezzel még nem nyer állandósult formákat, az uralom még sok helyütt felbukkanhat, a hatalom elsáncolhatja magát a nem teljes emancipáció mögött. Újragondolandó ennélfogva a republikanizmus normatív intuíciója az újfajta uralmi összefüggések között. A republikánus politikai gazdaságtan arra a gondolatra épül, hogy egyoldalúnak bizonyul a politika és a gazdaság (liberális) szétválasztása, a kettő közötti egymásra hatás nyomait kell követni. Ami azt is jelenti, hogy politizálni kell az üzemi hierarchiát.

Azt rögvest leszögezhetjük, bizonyítható, hogy az említett üzem szervezése valóban az autoritás, azaz az uralom mintáihoz igazodott, másképpen szólva, nem a kumulatív módon dinamizálódó technológia belső kritériumai szabták meg a vonatkozó kereteket (Marglin 1979; Malm 2013). Mindenesetre, a „munkahely republikanizációjának" gondolata szoros kapcsokat lát a kooperatív munka szélesedése és a republikánus szabadság praxisa között, úgy véli, hogy az üzemi autoritás érvényesülése olyan sérülékenységet okoz, amely akadályt képez a republikanizmus totálissá válásának szempontjából. A komolyan vehető, megújult republikanizmusnak felelősséget kell vállalnia abban, hogy átgondolja a munka/termelés helyi értékét a republikánus beállítottságban (Hsieh 2005). Azok, akik a legújabb időkben úgy gondolják, hogy a republikanizmus foghíjas marad a tőkés modernizáció által megszabott üzemi gyakorlatra vonatkozó reflektáltság nélkül, elégtelennek minősítik az alapjövedelem intézményét. Diagnózisuk szerint az alapjövedelem nem járul hozzá a munkások felszabadításához, nem tesz hozzá semmit az egyenlőtlenség kérdéseihez, nem segít abban, hogy újragondoljuk a munka intrinszikus aspektusait, ráadásul egyáltalán nem biztos, hogy serkenti a kollektív cselekvésben való részvételt. Lehetséges, hogy olyan individualizálódási-fogyasztási mintákra összpontosító magatartásmódokat eredményez, amelyek kerékkötői lesznek a republikanizmusnak. Összegezve: az alapjövedelem szerintük nem jelent kihívást a tőkés üzem uralmi képlete számára, inkább elodázza a számvetést. Vagyis messzemenően belesimítható a tőkés dominációs vérkeringésébe.

Többfajta válasz adódik a fentebbi kérdések kapcsán. A republikánus érvelhet úgy, hogy a tőkés üzem strukturális logikája melegágya lehet az önkényes hatalomnak, az önhatalmú szubjektivitásnak (Gonzalez-Ricoy 2014; Breen 2015), vagy hogy olyan konstellációt jelent, amelyben a hatalmat eleve nem lehet hatékonyan ellenőrizni. Az első állítással kapcsolatban már megfogalmaztunk ellenvetéseket, méghozzá akkor, amikor azt fejtegettük, hogy figyelmesen kell kezelnünk a dominációt nem intenci-

onális formáit. De elképzelhető olyan republikánus színezetű argumentáció is, amely a tulajdon szerkezetére irányítja a figyelmet: maga a privát tulajdon inherens szerkezete engedélyezi a munkában részt vevők kormányozhatóságát, az alá- és fölérendelt viszonyok érvényesülését, amely a maga érdemi vonatkozásaiban nem pillantható meg azok számára, akik a piaci szerződés paradigmája alapján közelítenek az üzemi „demokráciához" (Anderson uo.; Vrousalis 2019).

Magunk úgy látjuk, hogy a termelést befogó republikanizmus azt tanúsítja: a neorepublikanizmus, noha ez mit sem vesz el *bizonyos* érdemeiből, hallgatással övezi az uralom mégiscsak félretehetetlen kérdéseit. Elvégre a republikanizmus jelenlegi pályái szempontjából olyan lényeges szerző, mint Quentin Skinner, nyilatkozik úgy, hogy erős ív köti össze a neorómai politikai szótárat és az elidegenedésről, „bérrabszolgaságról" értekező Karl Marxot (Skinner 1998: x). Ha így van, akkor nem kellene megütközni a munkát/termelést célzó irányulásokon, amelyek a republikanizmus nem reduktív és következetes megvalósítását irányozzák elő. Ráadásul, amennyiben valaki szerét ejti, hogy szóba hozza az „elidegenedés" fogalmát, az a követelmények egész sorát zúdítja a republikánus szerzőre – bizonyos, hogy a neorepublikánus beállítottság itt kifejtett változata ennek nem tesz eleget. Mégis, legalább azt vegyük észre, hogy az „elidegenedés" a sebezhetőség és az önkorlátozás, önbénítás olyan alakzatait feltételezi, amelyek akadályozzák a nem uralom vagy a közjó vonatkozásában kibomló egyenlő státus élvezetét.

Az üzemi republikanizmus kritikai igényei a neorepublikanizmussal szemben újra csak arra figyelmeztetnek bennünket, hogy a republikanizmus kapcsán sokrétegűséggel kell számolnunk. Ugyanakkor azt is látjuk, hogy a republikanizmus paradoxális hagyományának különféle belső tartalékai is vannak. Az értelmező, aki a lehető legnagyobb jóindulattal közelít a republikánus hagyományhoz, és általa a mát kívánja megszólítani, gyorsan megtapasztalja, hogy e tradíció nem semleges adottsághalmaz, hanem olyan erőfeszítést igényel, amely próbára teszi a jelenkorral kapcsolatos álláspontjait.

IRODALOM

Anderson, E. (2015), „Equality and Freedom in the Workplace: Recovering Republican Insights", *Social Philosophy and Policy* 31 (2), 48–69.

Arena, V. (2012), *Libertas and the Practice of Politics in the Late Roman Republic*. Cambridge: CUP.

Arneson, R. (2016), „Exploitation, Domination, Competitive Markets, and Unfair Division", *Southern Journal of Philosophy* 54 (supplement): 9–30.

Atkins Jed W. (2018), „Non-domination and the libera res publica in Cicero's Republicanism", *History of European Ideas* 44, 6: 756–773.

Barry, B. (1965), *Political Argument*. London: Routledge and Keagan Paul.

Ben-Israel, R. (2001), „The Rise, Fall and Resurrection of Social Dignity", in: Blanpain, R. (ed.), *Labour Law, Human Rights and Social Justice. Liber Amicorum of Ruth Ben-Israel*. The Hague: Kluwer.

Besson, Samantha Besson and José Luis Martí (2009), *Legal Republicanism: National and International Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.

Billier, J.-C. (2000), *Le pouvoir*. Paris: Armand Colin.

Birnbaum, S. and D. Casassas (2008), „Beyond Welfare-State Capitalism: Foundations of a Citizen Society in Europe", in: Leighton, D. – White, S. (eds.), *Building a Citizen Society: The Emerging Politics of Republican Democracy*. London: Lawrence and Wishart.

Böckenforde, E.-W. (1991), „Die Verfassungsggebende Gewalt des Volkes- Ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts", in: *Staat, Verfassung, Democratie: Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Breen, K. (2015), „Freedom, Republicanism, and Workplace Democracy", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18: 470–485.

Brennan, G. L. Lomasky (2006), „Against reviving Republicanism", *Politics, Philosophy & Economics* 5 (2), 215–252.

Buber, A. J. (1991), „The Rise of the Ideas of the Welfare State", *Philosophy of Social Sciences* Vol. 21, No. 4, December, 444–457.

Cartelier, J. (2018), „Une théorie économique de l'exploitation salariale", *Cahiers d'économie Politique* 2, No. 75, 101–118.

Casassas, D. (2006), „Property, community and the accomplishement of republican freedom in market societies", Chaire Hoover d'éthique économique et sociale, working paper, No. 166.

Cunliffe, J., G. Erreygers (2003), „Basic income? Basic capital! Origins and issues of debate", *The Journal of Political Philosophy* No. 1, 91.

Dagger, R. (2006), „Neo-republicanism and the civic economy", *Politics, Philosophy & Economics* 5(2) 151–173.

Deleule, D. (1979), *Hume, et la naissance, du libéralisme économique*. Paris: Aubier Montagne.

Der Veen, R. V. – Parijs, Ph. V. (2001), „A Capitalist Road to Communism", *Basic Income Studies* June, 1–23.

Domènech, A., D. Raventós (2007), „Property and Republican Freedom: An Institutional Approach to Basic Income", *Basic Income Studies* Vol. 2, Issue 2, 3.

Dumont, L. (1977). *Homo aequalis Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Éditions Gallimard, Paris.

Force, P. (2003), *Self-interest Before Adam Smith. A Genealogy of Economic Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gaus, G. F. (2003), „Backwards into the Future: Neorepublicanism as a Postsocialist Critique of Market Society", *Social Philosophy and Policy* 20: 59–91.

Gilbert, G. (1984), „Toward the Welfare State: British Views on the Right to Subsistence, 1768-1834", *Review of Social Economy*, Vol. 46, No. 2, 144–163.

Gonzalez-Ricoy, I. (2014), „The Republican Case for Workplace Democracy", *Social Theory and Practice* 40: 232–254.

Gourevitch, A. (2013), „Labor republicanism and the transformation of work", *Political Theory* 41(4), 591–617.

Gourevitch, A. (2015), *From slavery to the cooperative commonwealth: labor and republican liberty in the nineteenth century*. Cambridge, Cambridge University Press.

Gourevitch, A. (2016), „The Limits of a Basic Income: Means and Ends of Workplace Democracy", *Basic Income Studies* 11, 1, 17–28.

Govan, Th. P. (1950), „The Rich, the Well-born, and Alexander Hamilton", *The Mississippi Valley Historical Review* 36 (4).

Hankins, J. (2010), „Exclusivist Republicanism and the Non-Monarchical Republic", *Political Theory* 38 (4): 452–482.

Hegel (1971), *A jogfilozófia alapvonalai*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Hsieh, N-H. (2005), „Rawlsian justice and workplace republicanism", *Social Theory and Practice* 31(1), 115–142.

Isaac, J. (2005), „Republicanism: A European Inheritance?", *European Journal of Social Theory* 8(1), 73–86.

Kalyvas, A. – Katznelson, I. (2006), „The republic of the moderns: Paine's and Madison's novel liberalism", *Polity* October, 447–477.

Kervegan, J. F. (2013), „Die Dialektik der subjektiven Rechte als Komponente der Moderne", in: Dreyer M. – Forster, M. – Hoffmann, K. U. – Vieweg, Kl. (Hrsg.), *Die Bildung der Moderne*. Marburg: Francke Verlag, 83–101.

Krause, S. (2013), „Beyond non-domination: agency, inequality, and the meaning of freedom", *Philosophy & Social Criticism* 39, 187–208.

Laborde, C. (2010), „Republicanism and global justice: a sketch", *European Journal of Political Theory* 9 (1), 48–69.

Lefort, C. (1986), *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Gallimard: Paris.

Lefort, C. (1992), *Écrire. À l'épreuve* du *politique*. Paris: Calmann-Levy.

MacPherson, C. B. (1973), *Democratic Theory: Essays in Retrieval*. Oxford: Oxford University Press.

Malm A. (2013), „The origins of fossil capital: From water to steam in the British cotton industry", *Historical Materialism* 21(1): 15–68.

Marglin, St. (1979), „What do the Bossed Do? The Origins and Functions of Hierarchy in Capitalist Production", in: Giddens, A. – Held, D. (eds.), *Classes, Power and Conflict*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 285–298.

McCormick, J. P. (2003), „Machiavelli Against Republicanism: On the Cambridge School's »Guicciardinian Moments«", *Political Theory* 31, 615–643.

McKeown M. (2016), „Global Structural Exploitation: Towards an Intersectional Definition", *Global Justice: Theory Practice Rhetoric* 9(2): 155–177.

Metzger, J. (2019), „Die Milizarmee im klassischen Republikanismus Die Odyssee eines militärpolitischen Konzeptes von Florenz über England und Schottland nach Nordamerika (15.-18. Jahrhundert)", URL: https://www1.unisg.ch/www/edis.nsf/SysLkpByIdentifier/2260/$FILE/dis2260.pdf

Meyers, C. (2004), „Wrongful beneficence: Exploitation and third world sweatshops", *Journal of Social Philosophy* 35(3): 319–333.

Molho, A. – Raaflaub, K. – Emlen, J. (eds.) (1991), *City-states in classical antiquity and medieval Italy*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Montes, L. (2008), „Adam Smith and the Militia Debate in context. History of Economics, Society Annual Meeting, Toronto (June 29)", URL: http://historyofeconomics.org/Conference08/papers/montes.pdf

Möllers, C. (1997), „Der parlamentarische Bundesstaat – Das vergessene Spannungsverhaealtnis von Parlament, Demokratie, und Bundesstaat", in: Aulehner, J. – Dengler, A. – Konrad, K. (eds.), *Föderalismus – Auflösung oder Zukunft der Staatlichkeit*? Munich: Boorberg, 97.

Munkler, H., K. Fischer (2002), „Common good and civic spirit in the welfare-state: problem of societal self-description", *Journal of Political Philosophy* 4, 416–438.

Nippel, W. (1994), *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike and früher Neuzeit*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Otteson, J. (2003), *The Levellers: Overton, Walwyn and Lilburne*. Bristol: Thoemmes Press.

Paine, T. (1797), „Agrarian Justice", in: Foner, E. (ed.), *Thomas Paine Collected Writings*. New York, 396–413.

Pettit, P. (1996), „Freedom as Antipower", *Ethics* Vol. 106, No. 3, 576–604.
Pettit, P. (1994), „Ancient and modern republicanism", in: Fontana, B. (ed.), *The invention of the modern republic*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
Pettit, P. (2002), „Keeping republican freedom simple, On a difference with Quentin Skinner", *Political Theory* No. 3.
Pettit, P. (2007), „Basic Income and the Republican Ideal: Rethinking Material Independence in Contemporary Societies", *Basic Income Studies* Vol. 2. Iss. 2.
Pettit, P. (1997a), „Freedom with Honor: A Republican ideal", *Social Research* No. 1, 61.
Pettit, P. (1997b), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press.
Pettit, P. (2004), „The Common Good", in: Dowding, K. (ed.), *Justice and Democracy. Essays for Brian Barry*. Cambridge: CUP.
Pettit, P. (2006), „Freedom in the market", *Politics, Philosophy & Economics* 5(2): 131–149.
Pettit, P. (2007), „A republican right to basic income", *Basic Income Studies* 2(2): 1–8.
Pettit, P. (2006), „Freedom in the market", *Politics, Philosophy & Economics* 5(2): 131–149.
Pettit, P. (2015), „Freedom: psychological, ethical, and political", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 1–14.
Pettit, P. (2009), „Law and Liberty", in: Besson, S. – Martí, J. L. (eds.), *Law and Republicanism*. Oxford University Press: Oxford.
Pettit, P. (2014), *Just freedom: a moral compass for a complex world*. New York: W. W. Norton.
Pocock, J. G. A. (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Theory and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press.
Posta, M. V. (2007), „Freedom as Non-Domination, Normativity, and Indeterminacy", *The Journal of Value Inquiry* 41: 291–307.
Radin, J. M. (1993), *Reinterpreting Property*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
Rancière, J. (2005), „Démocratie, république, représentation", in: *La haine de la démocratie*. Seuil: Paris.
Rawls, J. (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: CUP.
Reeve, A. – Williams, A. (ed.) (2002), *Real Libertarianism Reassessed: Essays on Van Parijs*. London: Palgrave.
Reeve, A. (ed.), (1987), *Modern Theories of Exploitation*. London: Sage.
Reiman, J. (1987), „Exploitation, Force, and the Moral Assessment of Capitalism: Thoughts on Roemer and Cohen", *Philosophy and Public Affairs* 16: 3–41.
Renault, E. (2018), „Ressources, problèmes et actualité du concept d'exploitation", *Actuel Marx* 1, 63: 13–31.
Rey Pérez, J. L. (2007), „The Right to Work, Way of Social Exclusion? Basic Income as a Guarantee to the Right to Work", in: Buğra, A. – Ağartan, K. (ed.), *Reading Karl Polanyi for the Twenty-First Century, Market Economy as Political Project*. Palgrave: MacMillan, 95–109.
Ricoeur, P. (1991), „Langage politique et rhétorique", in: *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Editions de Seuil.
Roberts, W. C. (2017), *The Political Theory of Capital*. Princeton: Princeton University Press.
Roemer, J. (1982), *A General Theory of Exploitation and Class*. Cambridge: CUP.
Rosanvallon, P. (1979), *Le libéralisme economique*. Paris: Éditions de Seuil.
Schroeder, D. (2001), „Wickedness, Idleness and Basic Income", *Res Publica* 7: 1–12.
Schwarzenbach, S. A. (2005), „The Limits of Production: Justifying Guaranteed Basic Income", in: Standing, G. (ed.), *Promoting Income Security as a Right: Europe and North America*. London: Anthem Press, 97–114.

Simon, H. (2001), „UBI and the Flat Tax", in: Van Parijs, Ph. (ed.), *What's wrong with a Free Lunch?* Boston: Beacon Press.
Skinner, Q. (1978), *The Foundations of Modern Political Thought.* Cambridge: Cambridge University Press.
Skinner, Q. (1983), „Machiavelli on the Maintenance of Liberty", *Politics* 18: 3–15.
Skinner, Q. (1984), „The Idea of Negative Liberty", in: Rorty, R. – Schneewind, J. B. – Skinner, Q. (ed.), *Philosophy in History.* Cambridge: Cambridge University Press.
Skinner, Q. (1985), „The Paradoxes of Political Liberty", in: *The Tanner Lectures on Human Values.* Cambridge: Cambridge University Press, 227–250.
Skinner, Q. (1990), „Pre-humanist Origins of Republican Ideas", in: Bock, G. – Skinner, Q. – Viroli, M. (ed.), *Machiavelli and Republicanism.* Cambridge: Cambridge University Press.
Skinner, Q. (1990), „The Republican Ideal of Political Liberty", in: Bock, G. – Skinner, Q. – Viroli, M. (ed.), *Machiavelli and Republicanism.* Cambridge: Cambridge University Press.
Skinner, Q. (1990), „Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty", *Transactions of the Royal Historical Society* 121–151.
Skinner, Q. (1996), *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes.* Cambridge: Cambridge University Press.
Skinner, Q. (1998), *Liberty before Liberalism.* Cambridge: Cambridge University Press.
Skinner, Q. (2009), „A Genealogy of the Modern State", *Proceedings of the British Academy* 162: 325–370.
Sunstein, C. (1997), *Free Markets and Social Justice.* New York: Oxford University Press.
Thompson, M. (2018), „The Political Dimensions of Economic Division: Republicanism, Social Justice, and the Evaluation of Economic Inequality", in: Langman, L. – Smith, D. A. (ed.), *Twenty-First Century Inequality & Capitalism.* Leiden-Boston: Brill, 201–225.
Thompson, M. (2013), „Rethinking republican freedom: a critique of the concept of freedom as non-domination", *Philosophy and Social Criticism* 39 (3): 277–298.
Thompson, M. J. (2011), „The Limits of Liberalism: A Republican Theory of Social Justice", *International Journal of Ethics* Vol. 7, No. 3–4, 1–21.
Vatter, M. (2014), „Republics Are a Species of State: Machiavelli and the Genealogy of the Modern State", *Social Research* 81 (1): 217–241.
Villey, M. (1962), „Les origines de la notion de droit subjectif", in: Villey, M., *Lecons d'histoire de la philosophie du droit.* Paris: Dalloz, 221–250.
Villey, M. (1964), „La genese du droit subjectif chez Guillaurne d'Occam", *Archives de philosophie du droit* 9: 97–127.
Vrousalis, N. (2013), „Exploitation, Vulnerability and Social Domination", *Philosophy and Public Affairs* 41, 131–157.
Vrousalis, N. (2019), „Workplace Democracy Implies Economic Democracy", *Journal of Social Philosophy* 0 (0): 1–21.
Williams, R. J. (1953), *Taxation and Incentive.* Oxford: Oxford University Press.
Wood, A. (2016), „Unjust Exploitation", *Southern Journal of Philosophy* 54 (supplement), 92–108.
Zarka, Ch. (2007). La maitre anonyme, in: (Ch. Zarka et Les Intempestifs), *Critique des nouvelles servitudes.* Paris.

Pap Milán

Szabadság, közösségi erény és a piaci társadalom – A neorepublikanizmus gazdaságtana[1]

A republikanizmus politikai hagyományának kutatása a 20. század utolsó harmadának egyik legígéretesebb eszmetörténeti vállalkozása volt, amely az ezredforduló után sem veszített lendületéből. Igaz, e modernség előtti domináns nyugati hagyomány vizsgálata mára szinte átfoghatatlanul sokoldalúvá vált, felbomlasztva azokat a nagy történeti elbeszéléseket is, amelyre a republikanizmusról szóló kutatás valamikor támaszkodott.[2] Ez nemcsak a republikanizmus hagyományának földrajzi decentralizációját jelenti, továbbra is hangsúlyosan amerikai és nyugat-európai tradícióként, hanem a republikanizmus, a republikánus érvelések keresését olyan történeti időkben, amelyekről korábban azt gondolhattuk – és itt elsősorban a 19. és 20. századra utalok –, hogy szerzői csupán az antikizáló politikafelfogás reminiszcenciájaként tekintettek a republikanizmusra. Természetesen nem a köztársasági államformáról szőtt egalitárius politikai álmok és a monarchiaellenes eszmék eltűnéséről van szó a 18. század utolsó évtizedeiben vagy a 19. század első felében, hanem arról a szubtilis és összetett folyamatról, amelyben a politikai szabadság és közösség republikánus értelmezése átadja helyét az emberi jogokra alapozott univerzalista-liberális doktrínáknak, míg a republikánus erények közösségi ökonómiáját felváltja a kereskedelmi társadalom haszonelvű megalapozása, amelyet klasszikus gazdaságtannak nevezünk.

A kereskedelmi társadalom kialakulása, a haszonelvű gazdaságfelfogás elterjedése ugyanúgy az eszmetörténészek vitájának középpontjába került, mint a kora újkori itáliai, angol vagy újvilági republikanizmus. Amerikában a „republikanizmusvita" már a nyolcvanas években sem csak az alapítás eszméit érintette, hanem a későbbi korszak, a 19. századi amerikai politikai gondolkodását is. Az amerikai alkotmány, a birtokos és kézműves társadalom átalakulása, az észak–dél megosztottság és a rabszolgaság kérdése, majd a progresszív politika hatása mind történeti problémaként merültek fel a 19. századi amerikai politikai gondolkodást kutatók számára. A republikánus hagyomány széttöredezettsége és a mindennapi politikai, sőt családi életben betöltött szerepe új megvilágításba helyezte a republikánus eszmék viszonyát a kereskedelmi társadalom-

[1] Jelen szöveg egy, a neorepublikánus gazdaságtanról szóló korábbi írás jelentős mértékben átdolgozott és kiegészített változata, amely „A piac morális határai" címen jelent meg a *Köz-gazdaság* 2016-os számában.

[2] A republikanizmus (eszme)történeti kutatásának három alapszövege Bernard Baylin és Gordon Wood könyve az amerikai forradalom és alapítás eszméiről (Bailyn 1967; Wood 1969), illetve John Pocock vaskos kötete a republikanizmus történetének atlanti hagyományáról (Pocock 1975). Természetesen a „triumvirátus" színre lépése sem előzmények nélküli, a republikánus kánon azonban e három művet tekinti a republikanizmuskutatás elindítójának.

hoz.[3] Európában a republikanizmuskutatások jelentős része a korai felvilágosodás felé fordult, leginkább a skót felvilágosodás eszméit és a gazdaságtani gondolkodás kialakulását érintette. A viták középpontjában természetesen Adam Smith állt mint akinek életművében egyaránt megfigyelhető a politikai erkölcs kifejtésére és a kereskedelmi társadalom gazdaságtani megalapozására irányuló törekvés. Smith az egyik legfontosabb szimbóluma e vitának, amelynek középpontjában a politikai közösség és kereskedelem, szabadság és bőség, erény és haszon állnak (Hirschman 1977; Winch 2002; Casassas 2013).

A republikanizmus kutatása azonban nem csupán történeti diszciplína, hanem a kortárs politikafilozófia egyre sokszínűbb irányzata. A premodern republikánus hagyománytól megkülönböztetendő, neorepublikanizmusnak nevezett irányzat a republikanizmusvita hatására indult útjára a nyolcvanas évek végén az Egyesült Államokban.[4] A neorepublikanizmus az emberi jogi alapú liberalizmus kritikusaként lépett fel, hasonlóan a nyolcvanas évek kommunitarista társadalomfilozófusaihoz. A liberális társadalom kritikáján túl az állampolgárság intézménye és a politikai közösség működése mint hagyományos republikánus témák megalapozása jelezte a neorepublikánus „újjáéledést": a politikai autonómia és részvétel, a közösségi elvek és erények, az állami intézmények és a társadalompolitika feladatai kerültek az ezredvégi globalizáció új történeti-társadalmi kontextusába. A neorepublikánus politika- és társadalomfilozófia fordulópontjának a „szabadság harmadik fogalmának" elméleti megfogalmazása tekinthető a kilencvenes évek második felétől: a „szabadság mint a dominancia hiánya" fogalmára alapozott politikai intézmények és eljárások rendszerét Philip Pettit dolgozta ki Quentin Skinner történeti kutatásai alapján.[5]

E szabadságdefiníció kizárólagossága az ezredforduló óta egyre érzékelhetőbb a neorepublikánus politikafilozófia újabb generációinak munkájában, olyannyira, hogy manapság azt sokan a neorepublikánus elméletek *differentia specificájának* tekintik. Ugyanakkor, ha kisebb mértékben is, továbbra sem elhanyagolható a hatása a kommunitarista gyökerekkel bíró republikánus érvelésnek sem, amely a közjóra és a közösségi-intézményi erényekre alapozza érveit. E két irányzat egyaránt kritikát fogalmaz meg a piaci társadalom, a haszonelvű intézményrendszer és a globális kapitalizmus terjedésének logikájával szemben. Bár premisszáik eltérnek, hasonló neorepublikánus gazdaságpolitikai eljárásokat és javaslatokat fogalmaznak meg. A közösségelvű neorepubli-

[3] A „republikánus tézis" szerzőit a hetvenes évek végétől érték kritikák a tradicionális felfogás, a locke-iánus tábor részéről az Egyesült Államokban. A két tábor vitája nyomán bontakozott ki a republikanizmuskutatás megannyi iránya a nyolcvanas években. Utóbbiak igyekeztek az alapítás utáni republikanizmust feltérképezni, különböző irányzatait kimutatni, sőt a korai Egyesült Államok mindennapi kultúrájába való beágyazottságát bizonyítani. A vitákról és kutatásokról lásd Daniel T. Rodgers tanulmányát (Rodgers 1992), illetve magyar nyelven Lévai Csaba átfogó historiográfiai kötetét (Lévai 2003).

[4] A republikánus történeti paradigma a nyolcvanas években nagy hatással volt a jog- és politikafilozófiai vitákra is az Egyesült Államokban. Új republikánus politikafilozófiai irányzat kibontakozásának jele volt a *The Yale Law Journal* 1988. júliusi száma, amely a *The Republican Civic Tradition* címet viselte.

[5] A kora újkori *libertas* fogalmának kifejtése, szemben a negatív és pozitív szabadság filozófiai dichotómiájával, a hetvenes évek óta végigkíséri Quentin Skinner eszmetörténeti életművét. Később a római jogi koncepció újkori felbukkanását neoromán elméletnek nevezte (Skinner 1998), politikafilozófiai megfogalmazásban pedig a szabadság harmadik fogalmaként vált ismertté (Skinner 2003). Philip Pettit e koncepcióra építette politikafilozófiai fő művét, amely 1997-ben jelent meg *Republicanism: A Theory of Freedom and Government* címmel (Pettit 1997).

kánus érveket rövidebben érintem a következő oldalakon, míg a szabadságközpontú politikafilozófiai elveket, rendszert és „*policy*-javaslatokat" bővebben tekintem át.[6] Mielőtt azonban ezekre rátérnék, szükségesnek vélem röviden bevezetni a kortárs neorepublikánus politikafilozófia sarokpontjait, amelyek szemmel láthatóan determinálják a gazdaságpolitikai elképzeléseket is.

A NEOREPUBLIKÁNUS GAZDASÁGTAN ALAPJAI

A neorepublikánus elméletek alapvetően politikai elméletek. Ez a feltevés két következtetéssel jár, amennyiben a neorepublikánus elméletek a piac mibenlétének tárgyalásába bocsátkoznak. Először is, a piacra úgy tekintenek mint nem természetes, hanem emberalkotta intézmények, szabályok és társadalmi tér összességére, ahol a csereviszonyokat emberek szabályozzák (Laborde–Maynor 2008: 21). Ez szemben áll azzal a nézettel, amely éppen fordítva, a csereviszonyok létét tekinti elsődlegesnek és spontán módon kialakulónak, és a piaci folyamatok védelmének vagy korlátozásának szükségességéből vezeti le a politika létének jogosultságát. E fordított érvelés egyaránt érvényes lehet John Locke szerződéselméleti elgondolására és Karl Marx kapitalizmuskritikájára.[7] Másodszor, a neorepublikánus szerzők a piac morális legitimitásának instrumentális modelljét vallják, tehát a piacra a moralitás kifejlesztésének és fenntartásának eszközeként tekintenek, de tagadják annak inherens morális értékét (Gaus 2003: 59–61). Ezzel szemben áll egy másik nézet, amely szerint a piac önmagában hordozza a moralitás elemeit, mint az individuális szabadság és az érdem szerinti jutalmazás értékeit. A neorepublikánus gondolkodók azonban ezt elvetik. Úgy vélik, a piac működésének megítéléséhez valamely külső, esetükben politikai értékek kiindulópontjára van szükség; ezek az alapvető értékek az önkormányzat (*self-government*) vagy az önkormányzás képessége, e képességet lehetővé tevő, a dominancia hiányát konceptualizáló szabadság ideája (*freedom as non-domination*), illetve a törvények uralmára (*rule of law*) alapozott intézményi biztosítékok lehetnek.

Az antik *iszonomia* (egyenlőként bánni az egyenlőkkel) fogalmából kiindulva a republikánus elméletekben a politikai egyenlőség a közösség ügyeihez, illetve a közjóhoz való egyenlő hozzáférésként tételeződött. Az elképzelés szerint, amely a klasszikus republikanizmus azon gondolatából eredt, hogy a közösség ügyeiről a megfelelő nagyságú birtokkal rendelkező és ezért döntésképes tagok határozzanak, a modern politikai társadalmakban az állampolgárság jelentheti az alapot. Az állampolgársággal bíró tagok számára kívánatos a politikai részvétel, az, hogy a politika szubjektumaként jelen-

[6] E két irányzat egymáshoz való viszonyát még nem vizsgálta a szakirodalom. A közösségelvű republikanizmus Michael Sandel republikánus fordulatához köthető a kilencvenes évek derekán, illetve a *Democracy's Discontent* című kötete megjelenéséhez (Sandel 1996). E fordulatról lásd Hillard Aronovitch (Aronovitch 2000), illetve korábban Philip Pettit a két irányzat szintézisére törekvő kritikáját (Pettit 1998).

[7] Nem beszélve természetesen a locke-i indíttatású libertariánus érvelésről, illetve az osztrák közgazdasági iskola teoretikusai, elsősorban Ludwig von Mises és Friedrich von Hayek munkái nyomán kifejtett piacgazdaságról.

jenek meg, amely erősíti a republikánus szabadság eszméjének megvalósulását és igazolja a közjó koncepcióját.[8]

Az állampolgári egyenlőség elve feltételezi a republikánusok sajátos szabadságfelfogását, amely a dominancia hiányával és az önkormányzásra való képességgel írható le. Philip Pettit és követői számára a nem alávetettségen alapuló szabadság megkülönböztetendő a liberális beavatkozásmentességtől. Az alávetettség hiánya ugyanis a közösség tagjainak politikai, gazdasági és egyéb társadalmi függetlenségét szavatolja, amely létfontosságú az önkormányzás gyakorlásához és képességének elsajátításához. A liberális szemlélet ezzel szemben az állami beavatkozástól óvja az individuumot, klasszikus formájában minimalizálni kíván minden beavatkozást az egyén életébe. A neorepublikánus szabadságfelfogás számára a beavatkozás annyiban megengedhető, amennyiben ez nem párosul alávetettségi viszonnyal. Philip Pettit szabadságkoncepciójában ezt jelenti a nem önkényes jellegű beavatkozás (*non-arbitrary interference*), mely az önkormányzás elvét nem sérti, sőt a politikai közösség önkormányzása éppen ebben nyilvánulhat meg: azokat a szabályokat, amelyek közösségi döntésen alapulnak, tekinthetjük a nem önkényes jellegű beavatkozás forrásának (Pettit 2006).

A törvények uralma megakadályozza az alávetést, közösségi erejével ugyanakkor regulatív erővel bír. A korábbi elvekből származtatott elvárás így a republikánus elvek alapján kiépített intézményesség, amely három célt szolgál. Egyrészt a már említett nem alávetés-jellegű beavatkozást, a törvények uralmát, amely a politikai közösség akaratából jött létre. Másrészt az önkormányzást mint a politikai részvétel gyakorlását, amely olyan politikai fórumok alapítását és fenntartását jelenti, ahol a közösség tagjai ápolhatják kapcsolataikat, hangot adhatnak véleményüknek és kifejezhetik elvárásaikat, a közjó érvényesülésére tett javaslataikat. A deliberatív elméletekhez közelítő republikánus institucionalizmus egyik kiemelt szerzője az amerikai Cass Sunstein, aki a szólásszabadság célját elsősorban a demokrácia megfelelő működésének szavatolásában látja (Sunstein 1993; Sunstein 1996; Sunstein 1997). Harmadrészt a republikánus értékek kialakulását nagyban befolyásolja az oktatás tartalma, az állampolgári nevelés.

Az állampolgári oktatás azonban már feltételezi azt az elemet, amely a leginkább problematikus pontként tételeződött a liberalizmussal folytatott vitában. Ez az állampolgári erények fontossága, amelyek a közösséghez való tartozást és lojalitást fejezik ki. A liberális álláspont szerint ugyanis az államnak, a politikai közösségnek semlegesen kell viszonyulnia a partikuláris moralitásokhoz, és főként nem kívánhatja meg az állampolgároktól a kifejezetten politikai erények működtetését.[9] A lojalitás és a felelősségvállalás alkotják a republikánus értelemben felfogott patriotizmus alapjait. A pre-

[8] A politikai közösség tagjának lenni, mint az köztudott, az antik köztársaságokban sem volt magától értetődő. Az angol forradalommal a tagság mint választásra jogosultság újra a középpontba kerül a Putney-vita (1647) során. Ez a kérdés majd több évszázadon átvonult, megteremtve a republikanizmus–radikalizmus eszmei kontinuumot a 18. század végétől. A jogkiterjesztés dilemmája az elmúlt évtizedekben az állampolgárság (*citizenship*) körüli elméletekben és vitákban nyilvánul meg.

[9] Természetesen ezzel nem azt állítom, hogy ne léteznének liberális erények. Stephen Macedo például az észszerűséget és az igazolhatóságot tekinti a liberális rendszerek elsődleges erényeinek (Macedo 1990). Erre a szempontra Tóth Szilárd János hívta fel a figyelmemet. Úgy látom azonban, a liberális erények általában olyan univerzalizálható moralitást feltételeznek, amely redundánssá teszi az egyes politikai közösségek partikuláris erényeit, ún. társadalmi erénytakarékosságot szem előtt tartva.

politikai, etnikumalapú közösségi tagsággal szemben a patriotizmus az önkormányzás és politikai részvétel során alakul ki (Dagger 1997). A kommunitáriusból[10] republikánussá váló Michael Sandel szerint a közjó közös keresése, a demokratikus önkormányzás csak a közösségi lojalitás alapján jöhet létre. Míg a liberális elmélet az értékek piaci alapú semlegességét vallja, addig a közösségi erényre alapozott republikánus felfogás kinyilvánított hierarchiát tételez a közösségi értékek kapcsán. A közjónak, a közösségi erényeknek át kell venniük a vezető szerepet, befolyásolva akár a piacgazdaság működését is (Sandel 1996). Maurizio Viroli, aki nem mellesleg számos eszmetörténeti kötettel járult hozzá a „republikánus megújuláshoz", Sandelhez hasonlóan a szabad önkormányzás alapját az erényben látja, amely nála a „szabadnak lenni" és a cselekvés bátorságának klasszikus erényeit jelenti (Viroli 2002).

A dominancia hiányán alapuló szabad önkormányzás – értsük akár közösségi erényként, akár más erényekhez hozzásegítő kontextusként – az a valami, ami megalapozza a jelenkori szabadpiaci kapitalizmus működésének neorepublikánus kritikáját. A globális szabadpiacra ez a kritika úgy tekint mint egyes pénzügyi csoportok és nagytőkés érdekek által dominált térre. Ezt egyrészt azért tarthatják problematikusnak, mert ezek a csoportok túl nagy részesedést szereznek a piacból, effektíve rombolva a honpolgári egyenlőséget, másrészt e részesedésüket gyakran politikai tőkévé konvertálhatják. Utóbbi ellentmond az állampolgárságon alapuló önkormányzathoz való egyenlő hozzáférés eszméjének. A domináns gazdasági elitcsoportok és szereplők torzítják, elsősorban az információs monopóliumuk segítségével, a demokratikus participáció, deliberáció és versengés tisztaságát. Ezen folyamat ellen az állam kell hogy felléphjen restrikciós szándékkal, míg másrészről redisztribúciós eljárásaiban szintén az állam tehet az egyenlőtlenségek csökkentése érdekében. A republikánus elvek alapján álló államnak azonban e regulatív tevékenységeiben arra kell törekednie, hogy a szegénységet és az egyenlőtlenséget olyan mértékben csökkentse, amilyenben a dominanciamentesség értelmében vett szabadság elősegítéséhez szükséges (Pettit 2006: 138–141), vagy, tovább pontosítva Pettit elméleti felvetését, az egyenlőtlenség korlátozásának olyan elégséges (*sufficientarian inequality-limiting*) szintjét kell elérni, amely lehetővé teszi a dominanciamentes republikánus közösség működését (Schuppert 2014: 87–116; Schuppert 2015).

Utóbbit azért fontos hangsúlyozni, mert általa rámutathatunk a neorepublikánus gazdaságfelfogás és a szocialista elképzelések közötti viszonyra. Bár mint azt a következőkben látni fogjuk, a két eszmeáramlat számos ponton fedi egymást, főként az egyes *policyk* területén, a neorepublikánusok alapvetően nem utasítják el a magántulajdonon alapuló piac létét és nem kívánják azt felváltani a központosított gazdasági tervezés valamely formájával (Dagger 2006b: 157–158). A neorepublikánusok számára ugyanakkor nem cél a teljes egyenlőségre való törekvés sem, pusztán az anyagi viszonyok olyan kiegyensúlyozása, amely elkerülhetővé teszi a társadalom mint politikai közösség végletes szétszakítását, a magánjellegű célokat szolgáló elitek túlzott hatalmát a társadalom egészére. Michael Sandel a piac morális határait taglaló kötetének végkövet-

[10] A kommunitarizmus történeti fejlődéséről, legújabb perspektíváiról, főbb elméleti problémáiról lásd Etzioni, 2014.

keztetésében is e társadalmi kohézió mellett érvel: „[a] demokrácia nem kívánja meg a tökéletes egyenlőséget, viszont azt igen, hogy az állampolgárok osztozzanak közös életében. Az a fontos, hogy a különböző anyagi és társadalmi háttérrel rendelkező emberek találkozzanak egymással, ütköztessék érveiket a mindennapi élet során. Ezen az úton leszünk képesek megtanulni különbségeink feltárását és elviselését, és azt, hogy hogyan közelítsünk a közjóhoz" (Sandel 2012: 203).

A KÖZÖSSÉGELVŰ NEOREPUBLIKANIZMUS PIACKRITIKÁJA

Ezen a pontok kell különbséget tennünk a neorepublikánus elméletek kétféle érvrendszere között, azon az alapon, hogy a republikánus értékek közül melyek prioritását vallják, és mely további értékeket tartják származtatottnak. Számunkra e megkülönböztetés akkor válik fontossá, ha tekintetbe vesszük, hogy e modellek hogyan tekintenek a piacra és milyen elméleti alapon igazolják a piaci folyamatok regulációját a politikai társadalom fenntartása és működése érdekében.

Az első modell, amely a közösségi lét erényeire helyezi a hangsúlyt, a politika célját a közjó előmozdításában látja.[11] A közjót célzó neorepublikanizmus elmélete élesen elválasztja a piacot a társadalomtól, pontosabban a társadalmi élet más tereitől. Nem azért, mintha a piacot nem e társadalom tagjainak interakciói teremtenék és tartanák fenn, hanem mert a piac végső célja e nézet szerint nem a társadalom közjava. A közösségelvű neorepublikanizmus normatív meghatározása szerint a piac olyan elkülöníthető tere a modern társadalmi életnek, ahol megvalósulhat az áruk és szolgáltatások szabad cseréje. Éppen ezért az áruk és szolgáltatások értéke a piacon e cserék változó és strukturált logikájából fakad. Ezért beszélhetünk e javak kommodifikációjáról, arról a folyamatról, amely során a javak elnyerik árujellegüket és áruértéküket. Ahogy Michael Sandel írja: „…amikor arról döntünk, hogy bizonyos javak felvásárolhatók vagy eladhatók, arról is döntünk, akár kimondatlanul is, hogy helyes, ha áruként kezeljük, használati értéke mellett a profit eszközeként" (Sandel 2012: 9). Bár, folytatja Sandel a következő mondatban, nem minden jószág értékét állapíthatjuk meg ezzel az eljárással. Itt érkezünk el korunk kommodifikációs tendenciáinak problémájához, nevezetesen ahhoz az eljáráshoz, amellyel egyes javakat és szolgáltatásokat az egyéni döntés szabadsága vagy a tranzakció várható haszna alapján morális érzékünkkel és etikai tradícióinkkal szemben puszta áruknak minősítünk.

A kommodifikációval szembeni érvelés két eszmei alapra is épülhet. Az emberi méltóság fogalmából kiinduló megközelítés szerint bizonyos emberi értékek nem árusíthatók ki, így például a testi és lelki integritás, a helyváltoztatás szabadsága vagy a szólásszabadság. A nyugati filozófiai kultúra alapvető értékeiről van szó, amelyeket nemzeti

[11] A közösségelvű neorepublikanizmus arisztoteliánus gyökerei vitathatatlanok: egyrészt a politikai tevékenység, a politikai élet társadalmi prioritása, másrészt a közjó erényetikai és teleologikus megközelítése is Arisztotelészhez közelíti ezt az irányzatot. Ugyanakkor az amerikai hagyomány Thomas Jeffersontól John Deweyig is fontos része a közösségelvű megközelítésnek.

és nemzetközi emberi jogi dokumentumok deklarálnak.[12] Az elmélet terén a problémát legtöbbször az okozza, ha a szabad akarat szembekerül az emberi lét transzcendentális vagy transzcendentálható értékeivel; vagyis mi történik akkor, ha valaki szabadon úgy dönt, hogy „feladja emberi méltóságát", ez továbbra is a szabad beleegyezése kérdéseként merül fel? Ez valóban messzire tekintő filozófiai kérdés. Ugyanakkor szorosan kapcsolódik a kommodifikáció elleni másik érveléshez, amely a közösségre, pontosabban a közösségi értékekre és a közösségi élet fenntartásának szükségességére alapoz. Ebben az elméleti hagyományban a kommodifikáció az egyenlőség elvén alapuló részvételt és a közösség tereit veszélyezteti, azzal, hogy logikája érvényesül olyan emberi interakciókban, amelyek a demokratikus politika hátterét jelentik. Sőt, rombolja és elemészti az emberi kapcsolatokat, ezzel elhomályosítva a politika eredeti, közjóra irányuló célját. Tehát, míg az emberi méltóság elvén alapuló érvelés a nevezett elv köré építi ki „védvonalait" a kommodifikáció hatásaival szemben, addig a közjóra apelláló gondolatmenet számára újból és újból kérdésként merül fel, melyek azok az alapvető közösségi értékek, amelyek védelme elengedhetetlen a piacosítással szemben.

Michael Sandel szerint a piacosítás terjedő logikája három évszázada, de különösen az ezredforduló óta a közösségi élet minden terén aggodalmat kelt. Azt mondja, „anélkül, hogy valóban tudatában lettünk volna és anélkül, hogy valaha is így döntöttünk volna, eljutottunk a *piacgazdaság* eszméjétől a *piaci társadalom* valóságáig".[13] A piaci társadalom elvét magyarázva Sandel a különbséget abban látja, hogy a „piacgazdaság eszköz, értékes és hasznos eszköz, hogy megszervezzük a társadalom termelőtevékenységét. A piaci társadalom viszont életforma, amelyben a piaci érték vezérel minden emberi igyekezetet. Az a hely, ahol a társadalmi kapcsolatokat a piac képére formázzák." (Sandel 2012: 10–11) A piaci társadalomban a közösségi életet elsorvasztják, a piaci logika az egyenlőtlenségnek és korrupciónak enged szabad utat. Az egyenlőtlenség degradálja az egyes állampolgárokat, korlátokat állít fel a társadalom tagjai és csoportjai számára, lehetetlenné teszi a közös kulturális és politikai tapasztalatot, és felszámolja azokat a helyeket, intézményeket, ahol kialakulhatnak a társadalom tagjainak tapasztalatai és kapcsolatai más társadalmi csoportból érkező állampolgárokéval, így nem nyílik esély a különbségek áthidalására sem.

A piaci logika, illetve kommodifikáció végül kikezdi a képviseleti demokrácia intézményeit is. A képviselet és a pártok elvesznek a piaci alapú érdekek hálójában, a támogatási rendszerek és összeköttetések sűrűjében, ahelyett, hogy azt a közösségi teret testesítenék meg, ahol megjelenhetnek a társadalomban meglévő különböző szándékok, ütközhetnek a közjóról szóló koncepciók (Sandel 2012: 201–203). A közösségelvű republikánusok elsősorban politikai ellenszerét kínálják a társadalmi kötelékeket bomlasztó folyamatoknak: a közösségek számára fontos események és társadalmi terek védelmével, a közösségi döntéshozatal során a politikai egyenlőség elvének fenntartá-

[12] Az emberi méltóság nem csak a kanti ihletésű liberális értékrendszer fontos eleme. A katolikus univerzalizmus más alapokon ugyan, de szintén az emberi méltóság fogalmára építi filozófiáját.

[13] A piaci társadalom (*market society*) fogalma és koncepciója Polányi Károlytól ered. Polányi híres művében, *A nagy átalakulásban* (*The Great Transformation*) körvonalazta először 1944-ben.

sával, illetve a törvényhozás működése során a közösségi elvek prioritásának hangsúlyozásával. Az amerikai közösségi élet tradíciójáról van itt szó, amely Tocqueville amerikai demokráciáról szóló leírásától a századforduló progresszív politikáján keresztül a Big Society hatvanas évekbeli eszményéig terjed, és amely egyaránt magában foglalja a helyi tisztviselők széles körű megválasztását, a sport- és művelődési terek egyenlőségelvű igénybevételét, a népjóléti és érdekvédelmi szövetségek kiterjedt jogköreit vagy a közjóról szóló lokális, állami és szövetségi vitákat (Sandel 1996).

A SZABADSÁGKÖZPONTÚ NEOREPUBLIKANIZMUS GAZDASÁGTANA

Sandel argumentációjában a politika szerepe a piac korlátozásában indeterminált, az a közösségi kultúra és eljárások eredménye. A Philip Pettit által szorgalmazott neorepublikánus modellben a piac koncepciója eltérő módon jelenik meg, a piac regulációja pedig többszintű folyamatban teljesedik ki. A továbbiakban főként a dominancia hiányaként értett szabadságon alapuló érvelésekről lesz szó. Elöljáróban azonban érdemes két sarokpontot röviden kiemelni, hogy tisztábban lássuk e modell főbb vonalait. Először is, hogy a piac regulációja a szabadság fenntartását szolgáló állam dolga. Természetesen az állam ebben az esetben az a szabad polgárok által korlátozott intézmény, amely egyaránt képes a privát célú vagy többségi befolyásszerzésnek is ellenállni. Azaz, az állami intézmények regulációs hatalma nem nyugodhat máson, mint a végigvitt törvényhozói procedúrákon, amelyek a versengő részvételi demokrácia (*contestatory democracy*) praxisából erednek. Másodszor, a piaci reguláció nem csupán az önkényes beavatkozás elleni védelmet jelenti, hanem olyan társadalmi környezet megteremtését, amely a leginkább rászorulók számára is lehetővé teszi, hogy részesei legyenek a politikai döntéshozatalnak, hallassák hangjukat, megteremtsék a politikai értelemben vett egyenlőséget. Ez utóbbi a neorepublikanizmus egyenlősítő politikájának (*equation politics*) célja. Ugyanakkor a dominancia hiányaként értelmezett szabadság eszményének érvényesülnie kell a gazdasági viszonyokban: ilyen a munkahelyi kilépés opciója a munkaerőpiacon, amely egyénként ruházza fel a munkavállalót a dominanciamentes szabadsággal, vagy a munkahelyi demokrácia különböző intézményei, amelyek viszont közösségi szinten szavatolják az önkormányzás képességét (Pettit 2012; Taylor 2017).

A befektetői szemléletű gazdaság kiindulópontja, hogy a termelési többletből származó felhalmozott tőkét a termelés innovációjára kell és szokás fordítani. A 21. századra a domináns gazdasági-pénzügyi csoportok felhalmozása fokozottan a pénzügyi szektor spekulatív és átláthatatlan terepére kerül. Ezekre a gazdasági elitcsoportokra a republikánus és neorepublikánus gondolkodásban egyrészt a személyes szabadság, az állampolgárok közötti viszonyok domináns befolyásolása, másrészt a politikára gyakorolt indirekt hatalmi pozíciói miatt tekintenek gyanúval (White 2011: 568).

Mint előrebocsátottam, a neorepublikánusok szerint a reguláció a politikai közösség akaratát megtestesítő, törvényhozó állam dolga. Persze felmerülhet a kérdés, az efféle reguláció a gazdasági és pénzügyi elit szabadságát korlátozza-e? Szemben a li-

bertariánus elképzelésekkel, a neorepublikánus szabadságfogalom érvényesnek és legitimnek tekinti az ilyen irányú állami beavatkozást, amennyiben az nem önkényes alapon történik, hanem a politikai közösség kvázi egyetértése, tehát a törvény alapján. Az állam és a politikai közösség ilyen irányú beavatkozása a gazdaság és a piac működésébe a tőkekoncentráció regulatív korlátozását kívánja szolgálni.

Először is, markáns elemként jelenik meg a modern kapitalista bérmunkának a republikánus eszményekre tett torzító hatása, illetve a fogyasztói társadalom kultúrája nyomán fellépő atomizálódás és a közösségi erényekkel szemben táplált közöny. Az utóbbi időkben merült fel a demokrácia munkahelyi formája mint neorepublikánus téma. Sandel a kilencvenes évek közepén vetette fel, hogy a republikánus gazdaságpolitika számára a fogyasztói preferenciák kielégítése helyett nagyobb hangsúlyt kellene helyezni a munkavállalók életének azokra a szegmentumaira, amelyekben mint önkormányzó állampolgárok jelenhetnek meg. Utóbbiak esetében ez a munkahelyre (is) vonatkozik, mivel a munkakörülmények, a termelésben betöltött szerep és a profit elosztása mind befolyásolják az állampolgári szabadság és a közösséghez való viszony minőségét (Sandel 1996: 242). Nem a munka, illetve munkavállalás elvetéséről van szó a neorepublikánus szerzők esetében, hanem azon munkahelyi formák megváltoztatásáról, amelyek a vállalaton belül a menedzseri elittől teszik függővé a munkavállalás és az elbocsátás körülményeit, így nagyarányú függőséget alakítanak ki ezen elittől (MacMahon 2005: 85). A munkahelyi demokrácia (*workplace democracy*) vagy munkahelyi republikanizmus (*workplace republicanism*)[14] a demokratikus eljárásokat fokozatosan, a törvény uralmát pedig messzemenőkig érvényesítené a munkahelyeken is. Ez a menedzseri döntéshozatal diszkrecionális jogát a szükséges mértékben korlátozná és nagyobb beleszólást jelentene a cég termelési stratégiájába, illetve a megfelelő munkakörülmények és a *fair* eljárások intézményesített rendjét követelné meg (Hsieh 2005: 116).

A munkahelyi demokrácia eszközei azonban nyilván korlátozottak, akármely kiterjesztett formájában is képzeljük el. A vállalati irányítás pedig megköveteli a menedzseri szemlélet érvényesítését is. Nem a teljes körű, önigazgató munkásvállalatról van tehát szó a neorepublikánus elképzelésekben sem, és a munkahelyi demokrácia korlátjai viták tárgyát képezik. A vállalati szakszervezetek működése, illetve a munkaügyi bíróságokhoz való fordulás jelenthetik azokat az eszközöket, amelyek határt szabnak a menedzseri szemlélet önkényességének (González-Ricoy 2014: 249–250). Ezen felül még az önfoglalkoztatás elterjedése jelenthet olyan formát, amely védelmet nyújthat az említett, gazdasági racionalitásra hivatkozó önkényes intézkedések ellen (González-Ricoy 2014: 251–253).

[14] Az Egyesült Államok korai eszmetörténetében fontos helyet foglal el a szakmai szerveződések által képviselt republikanizmus, pontosabban a kézművesek republikanizmusa. Utóbbi a korai kapitalizálódás viszonyai között sajátos értékrendszert és közösségi szerveződést jelentett, és szemben állt a földtulajdonon alapuló republikánus hagyománnyal. Erről elsősorban lásd Sean Wilentz sokat idézett munkáját *Chants Democratic* címmel (Wilentz 1984). Az utóbbi évek sokat forgatott könyve, Alex Gourevitch könyve az amerikai munkásmozgalom kezdeteivel azonosítja a munkahelyi republikanizmus megjelenését (Gourevitch 2015). Történnek törekvések arra is, hogy az európai tanácsszocializmus elméletében és működésében fedezzék fel egy szocialista republikanizmus elméletét. A szocialista republikanizmusról lásd James Muldoon összefoglalóját (Muldoon 2019), illetve az általa szerkesztett kötet tanulmányait (Muldoon 2018).

A munka felszabadítása olyan gondolat, amely a neorepublikánus referenciáktól különböző, ámde a saját idejében magát republikánusnak tekintő hagyományt kíván mozgósítani. A gondolat persze nem előzmények nélküli. Michael Sandel két évtizeddel ezelőtt az amerikai republikanizmus azon hagyományából indult ki, amely a jeffersoni-jacksoni szabad földbirtokosok erényes közössége alapján vázolta fel az egészen Rooseveltig tartó progresszív, nagytőke- és trösztellenes mozgalmat. Alex Gourevitch is erre a hagyományra gondol, amikor a neorepublikánusok figyelmébe ajánlja az amerikai munkásrepublikanizmus (*labour republicanism*) eszméit. Gourevitch szerint ugyanis a neorepublikánusok megfeledkeznek a szabadságellenes alávetés strukturális formájáról, amely nem pusztán a munkahelyi viszonylatokban, hanem a közvélekedésben, a kultúrában, sőt a családi és magánszférában fejti ki hatását. A szabad munka (*free work*) és a szabad munkán alapuló társult termelők rendszerének (*system of cooperative production*) ideája új, radikálisabb irányba terelheti a neorepublikánus gondolkodást, vagy legalábbis e gondolkodók egy részét (Gourevitch 2011; 2013; 2015).

A másik eszköz, amely hozzájárulhat a gazdasági elit dominanciájának korlátozásához, a gazdasági felhalmozás megfelelő adószintjének megállapítása. Ez az örökösödésre kivetett teher, illetve a fogyasztás adójának a republikánus ideáknak megfelelő mértékét jelenti. A republikánus hagyományban központi helyet foglalt el a magánluxus kárhoztatása, mivel a luxus egyrészt felborítja a gazdasági és politikai erőviszonyokat, másrészt a közösség erényein alapuló kultúrát az anyagi javak egyéni hajszolása felé fordítja. A modern interpretációban a honpolgári gazdaságpolitika magában foglalja az örökségekre kivetett adót, amivel a társadalmi egyenlőtlenségek csökkentése felé kíván mozdulni, abból a célból, hogy a közös intézményekben egyenlően viselt önkormányzás képességét nagyobb eséllyel tudja minden egyes állampolgár megőrizni. A kérdés természetesen az, hogy milyen mértékű adó vethető ki. Az örökség túlzott adóztatása is lehet káros az önkormányzás képességére – nem éppen azon tulajdon egy részétől fosztja meg az örököst, amely lehetővé teszi anyagi függetlenségét és a politikai döntéshozatalban való teljes értékű részvételét? Stuart White általános „gyarapodási adót" javasol, amely meghatározott kvótán felül vetendő ki minden olyan jószágra, amelyet az állampolgárok életük során megörökölnek vagy ajándékba kapnak (White 2003: 183). Másfajta elképzelést jelent az örökségi adóztatás alól kivonni azokat a javakat, amelyek az egyéni (és a családi) függetlenséghez szükségesek, mint egy adott földterület, farm vagy üzlet öröksége. Mindezek a lentebb röviden tárgyalt „tulajdonosi demokrácia" feltételei lehetnek (Dagger 2006: 164).

Hasonló különbségtétel szükséges a fogyasztási adó neorepublikánus megalapozásánál is. A republikánus egyenlőség és az önkormányzás szabadságának elősegítése végett szükséges ugyanis az egyéni (luxus)kiadások adóterheinek megállapítása. Természetesen nem cél a legalapvetőbb szükségletek kielégítését szolgáló termékekre fogyasztási adót kivetni. Elvégre ez aránytalanul nagy terhet helyezne a szegényebb rétegekre, amennyiben éppen az ő összkiadásaiknak képezik a legnagyobb hányadát. Ennyiben a legalapvetőbb javak fokozott adóztatása nemhogy csökkentené az egyenlőtlenséget, hanem növelné. Minden egyéb jószág adóztatását azonban kívánatos progresszív rendszer szerint szabályozni – így a republikánusok.

Eddig főként azokról az eszközökről volt szó, amelyek a társadalmi egyenlőséget és a republikánus szabadságot a gazdasági-pénzügyi elit hatalmának és tőkekoncentrációjának korlátozása útján kívánja erősíteni. Ki kell emelnünk azonban a neorepublikánus gazdasági elképzelések disztributív elemét: a honpolgári gazdaság(tan) az állampolgárok számára olyan hozzájárulást biztosítana, amely egyfajta társadalmi vagy állampolgári minimumot biztosít (Dagger 2006: 166–167). Két módon jelenik meg ez az elem: az alapjövedelem (*basic income*) és az alaptőke-támogatás (*basic capital grant*) formájában.

Az alapjövedelem elképzelésének persze nem csak neorepublikánus eszmei megalapozása létezik, sőt elmondhatjuk, hogy az alapjövedelem tekintetében nem is ez a legmarkánsabb modell. Az alapjövedelemnek létezik utilitarista, egalitárius és libertariánus megalapozása is. Egyesek konzekvencialista módon érvelnek az alapjövedelem jótékony társadalmi hatásai mellett, mások deontológiai felfogás mentén az emberi jogok eszméjéből vezetik le a szükségességét. A neorepublikanizmus itt is a szabadság sajátos felfogására és a politikai közösség integratív szándékaira vezeti vissza érveit. A politikai részvétel, a politikai deliberáció egyenlősége nem hozható létre nincstelen vagy a létminimum alatt élő állampolgárok közreműködésével. Az alapjövedelem biztosíthat olyan társadalmi pozíciót az állampolgároknak, amely elégséges a politikai részvételhez és az önkormányzás képességéhez (Pettit 2007). A neorepublikánus szerzők ugyanakkor eltérő véleményt képviselnek azzal kapcsolatban, hogy e rendszeres alapjövedelem feltételhez köthető-e, vagy az minden állampolgárnak (vagy esetleg egy területen huzamosabb ideig élő lakosnak) feltétel nélkül járjon.

A feltétel nélküli alapjövedelem mellett érvelő neorepublikánus szerzők az állampolgári egyenlőség értéke felől kívánják megközelíteni a kérdést, és arra hivatkoznak, hogy a feltétel nélküliség egyaránt biztosítja az önkormányzás szabadságát a domináns gazdasági (*dominium*) és az államot uraló politikai elitekkel (*imperium*) szemben. A feltételesség ugyanis kiszolgáltatja a polgárokat az államnak, hiszen utóbbi rendelkezik monopóliummal az alapjövedelem meghatározása tekintetében (Cassasas–De Wispelaere 2015: 289). A feltétel nélküli alapjövedelem ezzel szemben nem követelné meg sem egyéb jövedelem vagy meglévő vagyon, munkahely vagy munkába állás szándékának igazolását, a rászorultság bizonyítását, sem pedig azt, hogy az állampolgár e jövedelmet az alapvető javakra költötte (uo.).

A neorepublikánus irodalomban a feltétel nélküli alapjövedelem gondolata örvend nagyobb népszerűségnek. Ugyanakkor létezik olyan elképzelés is, amely az alapjövedelem folyósítását a közösséghez kötődő erények gyakorlásához kötné. Ebből a nézőpontból ugyanis vállalhatatlan a közösségre nézve az értéksemlegesség, amelyet a feltétel nélküli alapjövedelem eszméje képvisel. A közösségi erények gyakorlása olyan követelményekben merül ki, mint a munkanélküliek munkába állási szándékának igazolása, és ezen túl valamely közszolgáltatás ellátása vagy közcélú munkában való részvétel (Dagger 2006: 166).

A republikánus politikai közösség gazdasági alapjai megteremtésének másik formája lehet az alaptőke-támogatás, amely szintén állampolgársági alapon való, de egyszeri támogatást jelentene. E gondolat visszavezethető olyan újkori republikánus szerzőkig,

mint Jean-Jacques Rousseau vagy Thomas Paine, illetve a kortárs politikaelmélet azon elképzeléséhez, amely a nagyvállalatokhoz hasonlóan képzeli el az állam forrásaiból és gazdaságából való állampolgári részesedést (Ackerman–Alstott 1999). Stuart White, mondjuk, azt javasolja, kívánatos a közösség javát szolgáló tevékenységhez kötni az alaptőke-támogatást: felsőoktatás, illetve szakoktatás költségeinek finanszírozására, új üzlet vagy gazdálkodás indítására, munkakeresés céljából, illetve eltartott hozzátartozó költségeinek fizetésére stb. (White 2003: 183) Mindazonáltal az alaptőke-támogatásnak is létezik feltétel nélküli modellje a neorepublikánus irodalomban, amely az alapjövedelemhez hasonló érveket társít e feltétel nélküliséghez.

A gyakorlatban persze az alapjövedelemnek és az alaptőke-támogatásnak is eltérő példái létezhetnek. Ilyen példaként hozható fel Alaszka állam, ahol egyéves ott tartózkodás, büntetlen előélet és kizárólagos ingatlanfenntartás szükséges ahhoz, hogy alanyi jogon részesedjen valaki az Alaszkai Állandó Alap (*Alaska Permanent Fund*) minden évben megállapított osztalékából (*Permanent Fund Dividen*). Az alap főként az olajbányászatból befolyó bevételek után fizet, kifejezve ezzel Alaszka lakosainak egyenlő jogát a terület ásványkincseiből való részesedésre. Neorepublikánus szempontból az alaszkai jó példa arra, hogy milyen módon lehetséges megteremteni az anyagi alapot az állampolgári egyenlőség számára, ugyanakkor korlátozni egyes gazdasági-pénzügyi csoportokat, hogy ne tehessenek szert csillagászati mértékű profitra, és a közösség politikai életére e pozícióból ne lehessenek domináns hatással. Ugyanakkor az Alaszka-modell része a demokratikus kontroll az állam forrásai felett, amely a republikánus politikafelfogás alapvető ideálját jelenti (Cassasas–De Wispelaere 2012).

NORMATÍV KITÉRŐ: A TULAJDONOSOK DEMOKRÁCIÁJA

Ezzel elérkeztünk a neorepublikánus közösség állampolgárának gazdasági ideájához, a tulajdonosi demokráciához (*property-owning democracy*). A republikánus hagyománynak kezdetektől fogva alapvető része az az elképzelés, amely szerint a demokrácia csak a szabad, cselekvésre képes polgárok számára jelenti a közösségi politizálás nyilvános terét. Ebbe az antik megfogalmazásban nem tartoztak bele a nők, a gyermekek és a szolgák sem, mivel ők a közösségi döntésben részt vevő férfiak gazdasági hátteréhez voltak sorolandók. Ugyanakkor már Arisztotelész feltette a kérdést, a *Politika* második könyvében: vajon a közös vagy a magánvagyon kívánatosabb-e az állam számára? Arisztotelész, mint sokszor, köztes véleményt fogalmaz meg, és azt mondja, hogy olyan praktikus rendszer kialakítása a kívánatos, amely a közös vagyon és a magántulajdon „jó oldalait" egyesíti. Ez a magántulajdon és az azon végzett munka megtartását, illetve a megtermelt javakból való közös és méltányos részesedést jelenti: „[…] a jelenlegi rend azonban, amelyet erkölcsi értékek és helyes törvények szabályozása ékesítenek, ugyancsak előnyösebb, mivel mindkét rendszer jó oldala megvan benne. Értem ezen a két rendszeren a vagyonközösséget és a magántulajdont. Mert hisz bizonyos szempontból így is közös a vagyon, általában azonban mégis magántulajdonban van. Mivel a szorgoskodás megoszlik, így nem lesz kölcsönös vádaskodás, sőt egyre jobb lesz az ered-

mény, mert hiszen mindenki a maga tulajdonával foglalatoskodik, másrészt pedig az erény következtében a vagyon használata a közmondás szerint alakul: közös lesz a jó barátok vagyona." (Arisztotelész 1994: 42, 1263a)

E meggyőződés felmerül az amerikai alapító atyák és a 19. századi radikális republikánusok írásaiban is. A kortárs politikai filozófia nyelvére, James Meade közgazdász fogalmát kölcsönözve (Jackson 2012: 43–46.), az amerikai John Rawls fordította le, kiegészítendő igazságelméletének alapjait egyik kései írásában, mely a *Justice as Fairness: A Restatement* címet viseli. Külön fejezetet szentel a tulajdonosi demokrácia elméleti és intézményi megalapozásának. Rawls a tőle kissé szokatlan, de az amerikai politikai gondolkodás hagyományában igencsak elterjedt érvelésben a tulajdonosi demokráciát a jóléti állammal állítja szembe, s ennek során kidomborítja előbbinek azt az oldalát, mely a neorepublikánus szerzők számára igen vonzóvá teszi. Szerintük ugyanis a tulajdonosi demokrácia előnye éppen abban rejlik, hogy a jóléti állammal ellentétben nem pusztán az egyéni jogoknak kíván érvényt szerezni és a gazdasági szükségleteket kielégíteni, bizonyos szociális háló és népjóléti intézmények segítségével. A tulajdonosi demokrácia politikai eszményeket is szolgál: az állampolgárokat képessé szeretné tenni arra, hogy a saját ügyeiket intézzék az egyenlőség fentartható szintjének körülményei között (Rawls 2001: 139). Mivel e gondolat nagyban illeszkedik a neorepublikánus értékekhez, ezen eszmeáramlat egyes szerzői magukévá tették a tulajdonosi demokrácia elképzelését, és igyekeznek társadalom- és politikai filozófiájuk középpontjába emelni (White 2012). A korábban említett gazdaságpolitikai javaslatok is erre mutatnak, ha például az alapjövedelem különböző formáit vesszük tekintetbe. Kétségtelen, a társadalmi szerveződés mai állapotában a tulajdon elengedhetetlen olyan politikai közösség megteremtéséhez, ahol a tagok, legalább alapvető szükségleteik szintjén, nincsenek kiszolgáltatva a hatalmasok akaratának. Ez azonban csak az előfeltételek egyike, olyan fontos neorepublikánus premisszák mellett, mint az intézményes és eljárási joguralom fenntartása vagy a politikai kultúra értékközpontú (politikai részvétel, közjó, szabadság) megközelítése. Jól látszik, a neorepublikánus szabadság erős és átfogó gazdaságpolitikai programot kíván meg, melynek elemei egymásra épülnek. Ez a kívánalom a neorepublikánus szabadság fogalmából ered, mely nem egyebet kíván meg, mint a domináns gazdasági, társadalmi és politikai viszonyok feloldását.

KONKLÚZIÓ

Annak ellenére, hogy a neorepublikánus gazdaságtani program erős feltételeket szab, elsősorban a politikai-társadalmi viszonyok változása terén, népszerűsége az elmúlt évtizedben egyre növekszik. Ez egyrészt annak köszönhető, hogy egyes elemei a gazdasági válság utáni időkben a neoliberális kapitalizmus visszásságait hivatottak kijavítani, és igazságosabb és szabadabb társadalmat ígérnek. Másrészről a szabadságközpontú neorepublikánus gazdaságtan gyógyírt jelenthet korunk láthatatlan, ám annál súlyosabb alávetettségi tendenciáira. A neorepublikánus elvek és eszmék kidolgozása leginkább ezen az úton halad tovább, egyre inkább közelítve a neorepublikanizmust

a politikai baloldal agendájához. Ám ez nem jelenti azt, hogy a neorepublikánus elméletből csupán baloldali politikai program vezethető le: a közösségelvű meghatározás implikálhat tradicionális, mondhatni konzervatív társadalmi megközelítést, míg a törvények és szabadság összeegyeztetésének szándéka közelíthető a hayeki „klasszikus liberalizmus" elképzeléséhez is. Ugyanakkor a jelenlegi világgazdasági és politikai konstelláció az alternatívakeresés útján inkább a kritikai és emancipatorikus irányzatokhoz közelíti a kortárs republikánus elméleteket, így a neorepublikánus gazdaságtani elképzeléseket is.

Írásomban olyan politikafilozófiai irányzat gazdaságtanának rekonstrukciójára tettem kísérletet, amely mélyen beágyazódott az európai és az atlanti politikai hagyományba, ugyanakkor a kortárs kapitalizmus hibáival és visszaéléseivel szemben igyekszik megfogalmazni kritikáját. A neorepublikánus szerzők a moralitás mércéjét olyan politikai fogalmakhoz igazítják, mint az önkormányzás szabadsága, az állampolgárok politikai egyenlősége és a demokrácia nyilvános gyakorlása. Ez az erkölcsi mérce azon alapul, hogy az emberi élet végső soron közösségi életként értelmezhető, és e közösség az, amely ezen értékeknek érvényt képes szerezni.

A neorepublikánus gazdaság számos elemében egybecseng a baloldali, keynesi alapú gazdaságpolitikával és az egyéni jogokra alapozott liberális elvekkel. A munkahelyi demokrácia, a progresszív örökösödési és fogyasztási adó vagy az univerzális alapjövedelem mind az előbbi irányzatokkal közös célként fogható fel. A neorepublikanizmus azonban mindenekelőtt úgy tekint az állampolgárokra, mint akik elsődlegesen nem javaik vagy jogaik birtokában, hanem szabadságuk biztos tudatában lehetnek részei az igazságos társadalomnak.

IRODALOM

Ackerman, Bruce – Alstott, Anne (1999), *The Stakeholder Society.* New Haven: Yale University Press.

Aronovitch, Hillard (2000), „From communitarianism to republicanism: On Sandel and his Critics", *Canadian Journal of Philosophy* 30 (4): 621–647.

Arisztotelész (1994), *Politika.* 2. kiadás. Ford. Szabó Miklós. Budapest: Gondolat.

Baylin, Bernard (1967), *The Ideological Origins of the American Revolution.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Casassas, David (2013), „Adam Smith's republican moment: Lessons for today's emancipatory thought" *Economic Thought* 2(2): 1–19.

Casassas, David – De Wispelaere, Jurgen (2012), „The Alaska model: A republican perspective", in: Widerquist, Karl – Howard, Michael W. (eds.) *Alaska's Permanent Fund Divedened: Examining its Suitability as a Model.* New York: Palgrave Macmillan.

Casassas, David – De Wispelaere, Jurgen (2015), „Republicanism and the political economy of democracy" *European Journal of Social Theory* 19(2): 283–300.

Dagger, Richard (1997), *Civic Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism.* Oxford: Oxford University Press.

Dagger, Richard (2006), „Neo-republicanism and the civic economy", *Politics, Phiosophy & Economics* 5(2): 151–173.

Etzioni, Amitai (2014), „Communitarianism revisited", *Journal of Political Ideologies* 19(3): 241–260.
González-Ricoy, Iñigo (2014), „The republican case for workplace democracy", *Social Theory and Practice* 40(2): 232–254.
Gourevitch, Alex (2011), „Labor and republican liberty", *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* 18(3): 431–454.
Gourevitch, Alex (2013), „Labor republicanism and the transformation of work", *Political Theory* 41(4): 591–617.
Gourevitch, Alex (2015), *From Slavery to the Cooperative Commonwealth: Labor and Republican Liberty in the Nineteenth Century.* Cambridge: Cambridge University Press.
Hirschman, Albert O. (1977), *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph.* Princeton: Princeton University Press. Magyar kiadás: (1998), *Az érdekek és szenvedélyek. Politikai érvek a kapitalizmus mellett, annak győzelme előtt.* Ford. Fóti Péter, Budapest: Jószöveg.
Hsieh, Nien-hê (2005), „Rawlsian Justice and workplace democracy", *Social Theory and Practice* 31(1): 115–142.
Jackson, Ben (2012), „Property-owning democracy: A short history", in: O'Neill, Martin – Williamson, Thad (eds.), *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond.* Malden – Oxford: Blackwell.
Laborde, Cécile – Maynor, John (2008), „The republican contribution to contemporary political theory", in: Laborde, Cécile – Maynor, John (eds.), *Republicanism and Political Theory.* Malden – Oxford: Blackwell.
Lévai Csaba (2003), *A republikanizmus-vita. Vita az amerikai forradalom eszmetörténeti hátteréről.* Budapest: L'Harmattan.
Macedo, Stephen (1990), *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism.* Oxford: Clarendon Press.
MacMahon, Cristopher (2005), „The indeterminacy of republican policy", *Philosophy and Public Affairs* 33(1): 67–93.
Muldoon, James (ed.) (2018), *Council Democray: Towards a Democratic Socialist Politics.* New York: Routledge.
Muldoon, James (2019), „A socialist republican theory of reedom and government", *European Journal of Political Theory* 0(0): 1–21.
Rawls, John (2001), *Justice as Fairness: A Restatement.* Ed. Erin Kelly. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
Pettit, Philip (1997), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government.* Oxford: Clarendon Press.
Pettit, Philip (1998), „Reworking Sandel's Republicanism", *The Journal of Philosophy* 95 (2): 73–96.
Pettit, Philip (2006), „Freedom in the market", *Politics, Philosophy & Economics* 5(2): 131–149.
Pettit, Philip (2007), „A republican right to basic income?", *Basic Income Studies: An International Journal of Basic Income Research* 2(2): 1–8.
Pettit, Philip (2012), *On the People's Terms: A Republican Theory and Model of Democracy.* Cambridge: Cambridge University Press.
Pocock, John G. A. (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* Princeton: Princeton University Press.
Rodgers, Daniel T. (1992), „Republicanism: the Career of a Concept", *The Journal of American History* 79(1): 11–38.
Sandel, Michael (1996), *Democracy's Discontents: America in a Search of a Public Philosophy.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
Sandel, Michael (2012), *What Money Can't Buy?: The Moral Limits of Markets.* New York: Farrar, Straus and Giroux.

Schuppert, Fabian (2014), *Freedom, Recognition and Non-Domination: A Republican Theory of (Global) Justice*. Dordrecht: Springer.

Schuppert, Fabian (2015), „Non-domination, non-alienation and social equality: towards a republican understanding of equality", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 18(4): 440–455.

Skinner, Quentin (1998): *Liberty before Liberalism*. Cambridge University Press, Cambridge.

Skinner, Quentin (2003), „A third concept of liberty", *Proceedings of the British Academy* 237–268.

Sunstein, Cass (1993), *Democracy and the Problem of Free Speech*. New York: The Free Press.

Sunstein, Cass (1996), *Legal Reasoning and Political Conflict*. Oxford: Oxford University Press.

Sunstein, Cass (1997), *Free Markets and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Taylor, Robert S. (2017), *Exit Left: Markets and Mobility in Republican Thought*. Oxford: Oxford University Press.

Viroli, Maurizio (2002), *Republicanism*. Transl. Anthony Shugaar. New York: Hill and Wang.

White, Stuart (2003), *The Civic Minimum: On the Rights and Obligations of Economic Citizenship*. Oxford: Oxford University Press.

White, Stuart (2011), „The republican critique of capitalism", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 14(5): 569–579.

White, Stuart (2012), „Property-owning democracy and republican citizenship", in: O'Neill, Martin – Williamson, Thad (eds.), *Property-Owning Democracy: Rawls and Beyond*. Malden – Oxford: Blackwell.

Wilentz, Sean (1984), *Chants Democratic: New York City and the Rise of the American Working Class, 1788–1850*. New York: Oxford University Press.

Winch, Donald (2002), „Commercial realities, republican principles", in: Van Gelderen, Martin – Skinner, Quentin (eds.), *Republicanism: A Shared Heritage. Vol. II: The Values of Republicanism in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wood, Gordon (1969), *The Creation of the American Republic, 1776–1787*. Chapel Hill: Institute of Early American History and Culture at Williamsburg – University of North Carolina Press.

IV. Irányzatok

Olay Csaba: Hannah Arendt republikanizmusa 199
Pogonyi Szabolcs: Charles Taylor Rawls-kritikája 214
Szűcs Zoltán Gábor: Republikanizmus és realizmus: összeköthetőek-e,
és ha igen, minek? 238
Horkay Hörcher Ferenc: A konzervatív, városi republikanizmusról 255

Olay Csaba

Hannah Arendt republikanizmusa*

Hannah Arendt közelsége a republikanizmus hagyományához nem ismeretlen téma az irodalomban.[1] Az alábbi dolgozatban ezt a viszonyt elsősorban Arendt gondolkodása felől közelítve törekszünk tisztázni. Azt a tézist képviseljük, hogy Arendt joggal közelíthető a republikánus hagyományhoz, még akkor is, ha annak bizonyos elemeit nem találjuk meg gondolkodásában. A másik oldalról viszont azt állítjuk, hogy kimondottan antirepublikánus vonás sem található Arendtnél. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy esetében nem az a kérdés, hogy egyáltalán tulajdonítsunk-e, hanem inkább az, hogy milyen hangsúlyokkal rendelkező republikánus álláspontot tulajdonítsunk neki. A kifejtéshez első lépésben nagyon vázlatosan és a teljesség igénye nélkül áttekintjük a republikánus hagyomány összetett képződményét és bizonyos alapvető elemeit (1). Ezt követően vázoljuk Arendt koncepcióját, kiemelve a republikánus elemeket és a republikanizmussal rokonítható mozzanatokat (2). Végül felfogásának árnyalása érdekében szembesítjük bizonyos kritikai megfontolásokkal (3).

A REPUBLIKÁNUS HAGYOMÁNY

A republikanizmus – sok más politikafilozófiai irányzatnévhez hasonlóan – többféleképpen értelmezhető fogalom. Jelen összefüggésünkben elegendő két alapvető szempont felől kibontanunk a jelentését. Egyrészt az eredeti latin szóösszetétel, a *res publica* a közös ügyre, illetve a közügyre vonatkozik, s így a respublika jelentheti azt a több személyt vagy egész embercsoportot átfogó közügykomplexumot, melynek kezelése elsődleges feladatként jelenik meg. A közügyek komplexumának a hagyományban gyakran a közjó nevet adták, s ennélfogva a republikánus értelmezésben a politika a közügyekkel törődést jelenti.[2] A közügyek hangsúlyozása kézenfekvően a magánügyekkel való szembeállításban értelmezhető: a közügyeknek a magánügyekkel szemben van elsőbbsége, vagy kellene elsőbbséggel bírniuk – ami az így értelmezett republikanizmust a liberális álláspontal helyezi diametrális ellentétbe. Liberális ebben az oppozícióban az a nézet, mely szerint a(z alapvetően gazdasági) magánügyek élveznek elsőbbséget.

* A dolgozat az NKFIH K 120375 és K 129261 számú projektjének támogatásával készült.

[1] Lásd többek között Canovan 1994: 204ff.; Benhabib 1996; Honohan 2002; Olay 2008; Straßenberger 2015.

[2] A közjó fogalmához lásd többek között Sandra Seubert „Gemeinwohl" szócikkét (Seubert 2006) és Waheed Hussain „The Common Good" szócikkét (Hussain 2018).

Másrészt a republikanizmus a reneszánsz és a kora újkor folyamán a monarchiával szemben megfogalmazódó politikai forma pártolását is jelentheti, melynek magját és központi alapelvét a köztársaság lényegének tekintett önmeghatározás és önkormányzás adja.[3] Utóbbiból már önmagában következik a politikai részvétel alapvető jelentősége, mivel nélküle nem lehetséges az önigazgatás. Döntő történeti lökést ad a republikánus elgondolásoknak az amerikai és a francia forradalom, amennyiben két fontos ponton hoznak változást. Egyrészt a modern államok méretváltozásával a téma már nem annyira a városállami keretben megvalósítandó, váltakozva hivatalt viselő polgárok közvetlen politikai részvétele, hanem a nemzeti önrendelkezés és a népakarat képviseleti eszméje.[4] Másrészt a klasszikus megközelítések pesszimizmusa, mely a köztársaságot ritka, rövid életű kivételnek tekintette, most az amerikai forradalom sikere révén a monarchiákkal szembeni egyetemes, és főként tartós kihívássá válik.

A késő 18. századra a republikanizmus polgáribb, s egyúttal instrumentálisabb formát ölt, és főként a hazaszeretet és az állampolgári erények hangsúlyozása felé tolódik el. Az államforma tekintetében a fékek és ellensúlyok gondolatával (*checks and balances*) elevenítik fel a kevert alkotmány már Cicerónál megjelenő republikánus eszméjét: Madison érve szerint utópikus az állampolgárok közötti egység, ennélfogva a köztársaság vesztét okozó pártoskodás olyan intézmények révén kerülhető el, melyekkel a riválisok ellenőrzik egymást. A 19. században még lehetett és kellett monarchiák ellen harcolni a republikánus eszményért, de ez a motiváló ellenfél a 20. századra erősen visszaszorult. Bizonyára elősegítette a republikanizmus háttérbe szorulását ezen felül a liberálisokkal zajló elméleti vita a szabadság mibenlétéről, melynek keretében a liberális felfogás inkább a negatív, individualisztikus szabadságkoncepciót részesítette előnyben.

Újabban, elsősorban Philip Pettit 1997-es *Republicanism* című könyve nyomán, sok szó esik polgári republikanizmusról (*civic republicanism*) is,[5] továbbá használatos még a neorepublikanizmus megnevezés is, mellyel kapcsolatban Richard Dagger (Dagger 2004: 174) négy összefüggő, az elméletalkotók közt konszenzuális témát jelöl meg: a politikai egyenlőség, a szabadság mint önkormányzás, a deliberatív politika és a polgári erények. Schulz tágabb eszmetörténeti összefüggésben, elsősorban a francia republikanizmus figyelembevételével, a következő problémakomplexumokkal jellemzi a republikánus paradigmát: erények, politikai részvétel, polgárok társadalma, polgárvallás, a politikai rend társadalmi-erkölcsi érvényességének előfeltételei és történelmi kontextualizálása. Ezzel szemben a liberális paradigmát az érdek, az egyéni jogok, az intézményes védő- és kontrollmechanizmusok vezéreszméi, illetőleg az absztrakt alapelvek és az univerzális megalapozási igény jellemzi (Schulz 2015: 13–14). Ugyanakkor a republikanizmus viszonya vitatott mind a liberalizmushoz és a kommunitarista vagy közös-

[3] Dagger szerint (Dagger 2004: 168) a republikanizmus alapvető jelentése a képviseleti kormányzat támogatása és az örökletes monarchia ellenzése.

[4] Miller olyan érvet vonultat fel a nemzetállamok érvényesülése mellett, mely nem a köztársaságok belső felépítésének nehézségeiből, hanem külső, a birodalmakkal szembeni életképességükből következik. Miller tézise szerint a városállami köztársaságok nem tudnak kellő katonai erőt felmutatni, és relatíve könnyen körülzárhatók. Ezzel szemben a nemzetállamok mérete lesz az, ami megakadályozza leigázásukat (Miller 2003).

[5] Pettit Arendthez fűződő polemikus viszonyát félreértésként értelmezi Thiel 2013.

ségelvű szerzőkhöz (például Dagger 2004: 175–176), mind a – főként deliberatív – demokráciaelméletekhez képest.

Arendthez kapcsolódóan mindenekelőtt azt érdemes hangsúlyozni, hogy a republikanizmus egyik esetben sem implikál minden további nélkül demokratikus viszonyokat, különösen nem tömegdemokráciát. Könnyen belátható, hogy a közügyek, a közjó meghatározása és elérése nem feltétlenül széles körűen, minden emberi lény képességeihez és szándékaihoz illőnek elgondolt teljesítmény. Másrészt az önmeghatározás és az önkormányzat a teljes jogú polgárok testületére értendő, ami újfent nem jelenti, hogy minden emberi lényt eleve bele kellene érteni ebbe a testületbe. Republikánus szellemiség és demokrácia megkülönböztetése Arendt számára is alapvető: „A köztársasági forma – írja a forradalomkönyvben – [...] nem egalitárius jellege miatt tűnt vonzónak a forradalom előtti gondolkodók számára (megtévesztő és zavaros azonosítása a demokratikus kormányzással egyébként a tizenkilencedik században kezdődött), hanem azért, mert nagyon tartósnak ígérkezett" (Arendt 1991: 296). Arra a kézenfekvően adódó kérdésre, hogy változtat-e a republikanizmus megítélésén, ha a forradalom utáni helyzetet, azaz a már többé-kevésbé stabil viszonyokat tartjuk szem előtt, még visszatérünk.

Kézenfekvő a kérdés, hogy a közjó gondolata és az önkormányzás eszméje egymástól függetlenek-e? Kétségtelen, hogy a közjó, a közös ügy értelmezhető egyeduralkodó esetében is – ahogy Arisztotelész klasszikus tipológiája is leírja már ezt a lehetőséget. A döntő kérdést itt úgy fogalmazhatjuk meg, hogy vajon a közjó meghatározható-e azok beleszólása nélkül, akiknek a közös javáról szó van. Nyilvánvaló, hogy a közügyekért fáradozó egyeduralkodó koncepciója e kérdés igenlő megválaszolását feltételezi. A republikánus álláspont mindazonáltal egyértelműen a monarchikus megoldás elvetése, tehát felőle nézve úgy tűnik, a közös jóért való fáradozás feltétele, hogy legyen olyan sokaság, pluralitás, mely szabadon határozza meg a közjót, melyért önmagát igazgatva fáradozik. Közelebbről szemügyre véve azonban látható, hogy a republikánus álláspont is feltételezi azt a lehetőséget, hogy mások helyett döntsünk arról, ami számukra is közjó lesz. Más szóval, lesznek olyanok, akik nem szólnak bele abba a közjóba, mely rájuk is vonatkozik. A közjó vonatkozásában ennélfogva nem vagyunk képviselhetetlenek.[6] Végül hangsúlyoznunk kell, hogy a republikanizmus meghatározását és egyes republikánus vonások elkülöníthetőségét a politikafilozófiai, eszmetörténeti vezérfogalmakra jellemző bizonytalan körvonalakkal írhatjuk le. Éles elhatárolások és vitathatatlan definíciók kevéssé meggyőzőek ezekben az összefüggésekben.

REPUBLIKÁNUS ELEMEK ARENDT GONDOLKODÁSÁBAN

Arendt gondolkodásában több olyan kulcsmozzanatot találunk, mely a republikánus hagyományhoz köthető. Ezek az elemek a következők: a szabadság mint a külső és önkényes uralomtól való mentesség, a politikai cselekvés önértéke (dicsőség), a stabilitás

[6] A közös javak mindenképpen erős érvet jelentenek a republikanizmus mellett. Charles Taylor több írásában próbálta tisztázni a közös javak politikafilozófiai jelentőségét.

és az hatalomkorlátozás. Az uralommentességként értett szabadság rokonítja Arendt álláspontját a kortárs republikanizmusértelmezésekkel. Ki kell emelni ugyanakkor, hogy sajátos repubikanizmusfelfogását nagymértékben az Egyesült Államok esetén keresztül vizsgálja, ahol ez rögtön aktualizálást is jelent (Bonacker 2006). Ahogy az alapító atyák számára felmerül a római példaképek saját helyzetükre való alkalmazhatóságának kérdése, úgy válnak láthatóvá egyes megjegyzésekben Arendt aktualizálási törekvései.

Ha „republikanizmuson" a politikai szabadság elméletét értjük, akkor Arendt legmélyebb elméleti intenciói szerint republikánus. „A politika értelme a szabadság", ezzel a lapidáris, de távolról sem magától értetődő mondattal fogalmazza meg Hannah Arendt politikai gondolkodásának egyik legalapvetőbb tézisét (Arendt 2002b: 44). Maga az a törekvés, hogy a politika értelméről mondjon valamit, és ne pusztán egy politikainak nevezett részkérdésre kíséreljen meg választ adni, Arendt politikai filozófiájának kitüntető jegye. A két fogalom is, és viszonyuk is értelmezésre szorul, valamint tisztázandó, hogy a politika más, Arendt adta meghatározásával miként függ össze a szabadságot előtérbe állító tétel (így például a pluralitást középpontba állító politikadefinícióval).[7]

A gondolat, hogy a politika értelme a szabadság, egyenesen elvezet Arendt politikai filozófiájának egyik alapvonásához, nevezetesen antiinstrumentális jellegéhez. A politika értelmére vonatkozó kérdés szerinte a hagyomány szinte minden meghatározásában és definíciójában arra fut ki, „hogy a politikát valamely magasabb cél eszközeként határozza meg, ahol mindazonáltal ennek a végcélnak a meghatározása az évszázadok folyamán mindig nagyon különbözőképpen történt meg" (Arendt 2002b: 52). Arendt összefoglalóan utal arra, hogy változatos formákban és különböző területeken lehet keresni ezt a magasabb célt, vagy akár célokat, de ez semmit nem változtat a politika eszközjellegén. Mindez magában véve csak lehetőségként utal arra, hogy megpróbálhatjuk a politikát nem eszközként elgondolni, de nem indokolja, miért kellene ezt megpróbálni. Az indoklást valójában a sajátosan politikai szabadság gondolata adja meg:

> *„Ami az emberek együttlétét a poliszban megkülönbözteti az emberi együttlétnek a görögök által egyébként igen jól ismert egyéb formáitól, az a szabadság. Ez ugyanakkor nem azt jelenti, hogy a politikumot vagy a politikát olyan eszközként értelmezték volna, amely az emberek számára lehetővé teszi a szabadságot, a szabad életet. Szabadnak lenni és poliszban élni bizonyos értelemben ugyanazt jelentette."* (Arendt 2002b: 55)

Arendt vállalkozásában egyedülálló, hogy a politikai cselekvés értelmét és jelentőségét antiinstrumentális megközelítés keretében akarja megragadni, mégpedig a szabadság önmagában vett célját követve.

Arendt a polisz képződményét a maradandó nyilvánosságra, a tartós nyilvános térre vonatkoztatja, s ebben rögzíti a politikai alapszerkezetét. E specifikusan politikai nyil-

[7] „A politika a *különbözőek* együtt- és egymással létéről szól" (Arendt 2002b: 22). Egy további, kevésbé centrális helyen még az is elhangzik, hogy a politika leglényege a vita (Arendt 1995: 247).

vánosságot kapcsolja össze a szabadság fogalmával, melynek jelentését a következőképpen adja meg: „Itt a politikum értelme, de nem célja az, hogy az emberek szabadságban, erőszak, kényszer és uralom nélkül érintkezzenek egymással, egyenlők az egyenlőkkel, akik csak vészhelyzetben, nevezetesen háborúk idején parancsoltak és engedelmeskedtek, egyébként minden ügyet az egymással megbeszélés és a kölcsönös meggyőzés révén intéztek" (Arendt 2002b: 55). A politikai tehát az Arendt által felidézett görög felfogásban a szabadság köré szerveződik, melynek negatív értelmeként „a nem elnyomottságot és a nem uralkodást" rögzíti, pozitív értelemben pedig „olyan, csak sokak által megteremthető teret, amelyben mindenki a magával egyenlők között mozog" (uo.). Ugyan az idézett összefüggésben Arendt kifejezetten a politikai görög értelmezéséről beszél, mégsem hagy kétséget afelől, hogy a politikai lényegét maga is az uralommentességként értett szabadsághoz kapcsolja.[8] Megközelítése biztosan örököse a Rousseau-tól kiinduló hagyománynak, mely egyrészt a szabadságot tekinti a politikai társulás értelmének, másrészt a politikát a mélyebb szabadság megvalósulásának tekinti. Alapvetően eltér viszont Rousseau-tól a szabadság terepéről és a politikai intézmények viszonyáról szóló elgondolása.

Arendt értelmezésében a politikai szabadság lényegileg rá van utalva emberi lények olyan sokaságára, amelyben a tagok egyenrangúakként sajátos teret alkotnak, melyben mindannyian mozognak. Hangsúlyozza, hogy a szóban forgó szabadság térbeli módon kötött, függvénye a nyilvános térnek, amelyet egyenrangúak jelenléte alakít ki. A politikai értelme így a szabadság fogalmának sajátos feltételeként a nyilvános tér fennállásával és fenntartásával függ össze.[9] E nyilvános és szabad tér azonban nem a létfenntartás és az emberi létezés szükségletei számára volt elengedhetetlen, sőt, ezekre nézve inkább hátrányos volt. Ismételten a görögökre hivatkozva húzza alá Arendt, hogy saját tapasztalatukból tudták, az „okos türannosz (vagyis akit mi felvilágosult zsarnoknak nevezünk) a város puszta jóléte, illetve az anyagi és szellemi mesterségek és művészetek virágzása szempontjából nagyon előnyös. Éppen csak a szabadság szűnt meg." (Arendt 2002b: 58) A szabadság nyilvános tere tehát elkülönül a szükségletek és az emberi életfenntartás tevékenységeitől. Ezekkel a megfontolásokkal Arendt attól a „modern előítélettől" akar megszabadítani bennünket, mely szerint a politika szükségszerűen létezik, és ebből következően a történelem előtti idők homályától eltekintve mindig és mindenütt volt politika. „A politikai éppen hogy nem szükségszerű – sem az emberi természet megkövetelte elkerülhetetlen szükségletek, mint az éhség és szerelem, sem pedig az emberi együttélés nélkülözhetetlen berendezkedéseinek értelmében nem az. Sőt, ott kezdődik, ahol az anyagi szükségszerűségek és a fizikai erőszak birodalma véget ér." (Arendt 2002b: 58–59) Ebből következik a politikai kifejezetten normatív fogalma,

[8] „Republikánus felfogásban […], a szabadság nem annyira az, hogy egyedül hagyjanak bennünket, mint inkább, hogy olyan törvények uralma alatt éljünk, melyek megalkotásában van szavunk. Pettit szerint a republikánusok ebben a tekintetben különböznek a liberálisoktól, mivel a republikanizmus »legfőbb politikai értéke« […] a szabadság, melyet nem be nem avatkozásként – a liberális nézet – értelmeznek, hanem uralommentességként … E nézet szerint nem a beavatkozás mint olyan kifogásolható, hanem az önkényessége" (Dagger 2004: 174).

[9] Rousseau számára a nyilvánosság annyiban nem fontos, amennyiben az általános akarat révén a konfliktusterhes megvitatás folyamata nélkülözhetővé válik.

mellyel kapcsolatban a filozófusnő voltaképpen egész életművében nem teszi fel azt a kérdést, vannak-e eltérő fokozati szintjei és lehetőségei a politikai megvalósulásának. A kérdés tisztázása különösen hasznos lett volna a modern politikai viszonyok erőteljes bírálata során. Mindenesetre a fentiek fényében azt kell mondanunk, hogy az ismert emberi történelem elsöprően nagy részében a politikai tér nem jött létre, és mindössze az valósult meg, amit Arendt igazgatásnak, tehát az ügyek intézésének nevez.

Arendt felfogásának ezt a mozzanatát jól elhelyezhetjük a republikánus hagyományban Will Kymlicka javaslata nyomán, mely megkülönböztet arisztoteliánus és instrumentális (liberális) polgári republikanizmust. Kymlicka szerint mindkét álláspont egyaránt azt akarja megvilágítani, hogyan lehet elérni az aktív polgári tevékenységet. Különbségük azon alapul, hogy az előbbi felfogás értelmében a polgári aktivitás nem teher, hanem önmagában hordja értékét, sőt, az ezzel töltött élet a legmagasabb rendű emberi lehetőség. Az instrumentális republikanizmus ezzel szemben fáradságnak tekinti a polgári részvételt a közügyekben, de szükségességét azzal indokolja, hogy elengedhetetlen demokratikus intézményeink működéséhez és alapvető szabadságaink megóvásához (Kymlicka 2002: 294). Az arisztoteliánus republikanizmus sarokköve ellenben az a tézis, hogy a politikai részvétel, az állampolgári tevékenység inherens értelemmel rendelkezik.

Kymlicka Arendtet határozottan az arisztoteliánus republikánusok közé sorolja (például Kymlicka 2002: 296), és joggal, mert a politikai cselekvés önértékének gondolata több helyen megjelenik Arendtnél: „Ők [Machiavelli, Montesquieu, Tocqueville – O. Cs.] sohasem kérdezik: mi a politika célja, mi a kormányzás célja, mivel természetesnek veszik, hogy a politikai élet a legjobb élet. Nem lehet olyan célja, amely értékesebb volna, mint ő maga."[10] Arendt – polgári humanizmus hagyományába illeszkedő – meggyőződése a politikai-gyakorlati életforma önértékéről azonban nyilvánvalóan nem menti fel az alól, hogy elmulasztja kellő alapossággal tárgyalni a kérdést, hogy miként viszonyul egyéb életcélokhoz a politikai tevékenység. Kymlicka értelmezéséhez hozzá kell tennünk, hogy nem veszi figyelembe Arendt intézményes viszonyokra vonatkozó elgondolását, amire jelen összefüggésünkben külön visszatérünk.

A politikai tere Arendt elgondolásában a nyilvános tér, melynek döntően két aspektusát különíthetjük el: egyrészt a nyilvános politikai cselekvés intézményesített teréről van szó, mely egalitárius és pluralisztikus szerkezetű (a polgárok szabadon és egyenlőekként kifejtik eltérő álláspontjaikat, s erőszakmentes vitában feloldják feszültségeiket és meghozzák döntéseiket); másrészt a cselekvők megmutatkozásáról a maguk egyediségében szavaik és tetteik által.[11] A republikánus hagyományhoz való viszony szempontjából nyilvánvalóan az első aspektus játszik döntő szerepet; a második szempontból kapcsolatban még az is kérdéses, hogy egyáltalán politikai jelenségről van-e szó (Olay 2008). Fontos ugyanakkor hangsúlyozni, hogy a görög politikafilozófiához való

[10] Arendt publikálatlan kéziratából idézi Breier (Breier 2001: 163).

[11] Grit Straßenberger e két dimenzió mellett egy harmadikat is elkülönít, mégpedig a politikai cselekvés emlékezetének és áthagyományozásának narratív-mnemotechnikai dimenzióját (Straßenberger 2015: 100). Vitatható, hogy ez elkülönül-e a cselekvő megmutatkozásának aspektusától, hiszen az Arendt szerint csak a történetbe foglalás révén ér el maradandó formát. Lásd mindehhez Olay 2014.

kapcsolódás Arendt esetében elsősorban a szabadság és egy sajátos nyilvános tér összekapcsolására vonatkozik:

> *„[a görög városállamot] Hérodotosz óta a politikai szervezet olyan formájaként fogták fel, amelyben a polgárok uralom nélküli feltételek között élnek együtt, ahol nincs választóvonal uralkodók és alattvalók között. Az uralomnélküliségnek ezt a fogalmát az iszonomia szó fejezte ki, amelyet az a jegy különböztetett meg az ókoriak által felsorolt kormányformák között, hogy teljesen hiányzott belőle az uralom fogalma."* (Arendt 1991: 38)

Az uralom hiánya azért alapvető jelentőségű, mert ezáltal jön létre a szabadság megmutatkozását lehetővé tevő terület, az egyenrangú emberek által konstituált közeg, melyben az egyén szabad lehet.[12]

Arendt görögökre való hivatkozásából adódóan vagy elfogadjuk, a modern korban is meg lehet találni a szabadság általa feltételezett kitüntetettségét, vagy pedig azt kell mondanunk, nincs olyan értelemben kitüntetett szerepe a nyilvános szabadságnak, mint ahogy állítja. Ennek mérlegeléséhez pontosítanunk kell a szabadság jelentését az arendti gondolatmenetben. Arendt abból indul ki, hogy a gondolati tradíció megközelítése félrevezető, mivel a filozófiai hagyomány nem annyira tisztázta, mint inkább eltorzította a szabadság eszméjét azáltal, hogy „eredeti területéről, a politika és az általában vett emberi dolgok világából egy belső tartományba, az akaratba helyezte át" (Arendt 1995: 153). A meghatározó gondolkodók előtérbe helyezték az akarat szabadságát, amelyet Kant nyomán spontaneitás néven vizsgáltak. Az akaratszabadságként értett spontaneitást azonban Arendt még nem tekinti saját valódi témájának, mivel a spontaneitás szabadsága pusztán prepolitikai, akkor is, ha el kell ismernünk, az akaratszabadság logikailag előfeltétele a politikai szabadságnak (Arendt 2002b: 69).[13] Az a szabadság, amelyet szem előtt tart, nem a gondolkodás, és nem is az akarat jellemzője, továbbá szemben áll az élet puszta élésével, az önfenntartással is. Arendt elgondolása szerint nem tudnánk a belső szabadságról, ha nem éltük volna át megelőzőleg a világban való szabad mozgásként a másokkal tettek és szavak révén folytatott érintkezésben, azaz a szabad ember státusaként. Ez a szabadság ugyanakkor előfeltételezi, hogy az egyén mentesüljön az életfenntartás szükségszerűségei alól, miközben önmagában e mentesség nem elegendő hozzá: ahogy fentebb láttuk, az életfenntartás szükségszerűségei alól való felszabadításon kívül szükség van a szabadsághoz „ugyanabban az állapotban lévő emberek társaságára, valamint a velük való találkozást biztosító közös, nyilvános térre" (Arendt 2002b: 69). Szükség van tehát „politikailag szervezett világ-

[12] A látszólag szabad uralkodó sem szabad: az uralkodás révén megfosztja magát a vele egyenrangú emberektől. „A görög politikai gondolkodásban azért ragaszkodtak annyira a szabadság és az egyenlőség összekapcsolásához, mert úgy gondolták: a szabadság egyáltalán nem mindenfajta, hanem csak bizonyos emberi tevékenységekben nyilvánul meg, és ezek a tevékenységek csak akkor tudnak megjelenni és valódivá válni, ha mások látják és megértik őket, s emlékeznek rájuk. A szabad ember élete nem nélkülözheti mások jelenlétét. Magának a szabadságnak ezért olyan helyre van szüksége, ahol az emberek össze tudnak jönni: agorára, piactérre, illetve a poliszra, a valódi politikai térre." (Arendt 1991: 40)

[13] Ezen felül azt igyekszik kimutatni, hogy az akaratszabadság előtérbe állítása a cselekvési szabadság tényleges hiányára adott rezignált reakció. Itt hangsúlyoznunk kell, hogy e tézis független a spontaneitás prepolitikai jellegétől.

ra", mely a szabad emberek szavainak és tetteinek teret és közönséget ad. Ha fentebb idézhettük, hogy szabadnak lenni és poliszban élni bizonyos értelemben ugyanazt jelentette, akkor e gondolatmenetben ugyanezt az erős azonosítást találjuk meg: „A politikailag szavatolt nyilvános szféra nélkül nem jön létre olyan világi tér, ahol a szabadság megjelenhetne. [...S]*zabadság mint bizonyítható tény, valamint a politika egybeesnek* és ugyanazon dolog két oldalaként kapcsolódnak egymáshoz" (Arendt 1995: 157 – kiemelés O. Cs.).[14] Ennek nyomán összegezhető az a két döntő feltétel, melyek Arendt szerint a nyilvános, avagy politikai tér kialakulásához szükségesek: egyrészt egy olyan lény, mely legalábbis ideiglenesen mentesül életfenntartása feladatától, másrészt több ilyen lény egyenrangú együttese.

A szabadság körvonalazott értelme és ennek előtérbe állítása a politikai jelenségek tárgyalásában két alapvető következménnyel jár. Egyrészt a politikai radikális azonosítása a szabadság terével és valóságával azt jelenti, hogy hagyományosan a politikához tartozó feladatok ebben az értelemben nem számítanak eminens értelemben politikainak. Arendt megközelítésében így nem csupán a szegénység, az élet szükségleteinek kielégítése tartozik ezek közé a nem elsőrendűen politikai feladatok közé, hanem ezen túlmenően a politikai egységek egymáshoz való viszonyai is: „amit ma külpolitikának nevezünk, az a görögök számára éppenséggel nem volt tulajdonképpeni értelemben vett politika" (Arendt 2002b: 72). Felvethető kérdésként, nem feledkezik-e meg az igazgatás feladatáról, amely minden egység elkerülhetetlenül adódó feladata, és ennyiben az életfolyamat fenntartásához hasonlít. Arendt tisztában van ezzel a szemponttal, ahogy azzal is, hogy az igazgatás feladata a diktatúrákban is adott – erre vonatkoztatható, amit fentebb a felvilágosult zsarnokságról mondott. Ugyanakkor rögzítenünk kell, hogy nem válaszolja meg világosan, hogyan viszonyul egymáshoz a politikai mint a szabadság tere és a politikai mint az együttélés elkerülhetetlen feladatainak kezelése. Részben ehhez kapcsolható az a fontos elhatárolás is, hogy Arendt felfogásában a politikai alapvetően nem a közjóra vonatkozik.[15]

A szabadság fogalmával összefüggő másik alapvető következmény Arendt számára a képviselet elfogadhatatlansága. Legalapvetőbb ellenvetését úgy összegezhetjük, hogy amit képviselni lehet, az nem valakinek a szabadsága, hanem csak olyan döntései és értékelései, amelyek a szabadságából eredő választás, véleményalkotás és célkitűzés eredményei, lenyomatai. A kétpártrendszer relatív előnyeit taglalva a következőképpen ragadja meg az alapvető nehézséget: a képviselet lehetővé teszi ugyan, hogy a kormányzottak bizonyos mértékig ellenőrizzék azokat, akik kormányoznak, de a polgárokat nem teszi képessé arra, hogy „a közügyek »résztvevőivé« váljanak. A polgár legfeljebb annyit remélhet: »képviselik«, ám nyilvánvaló, hogy *csak a választók érdekét vagy jólétét lehet delegálni vagy képviselni, cselekedeteik és véleményeik nem képviselhetők.*" (Arendt 1991: 352 – kiemelés O. Cs.) Az önkormányzás republikánus igénye és a po-

[14] A késői Kant-előadások is ezt a szabadságfogalmat mutatják be a szabadság mérvadó fogalmaként: „a *szabadság* – a legegyszerűbb és legelemibb jelentésében, hogy senki nem uralkodik embertársa fölött" (Arendt 2002b: 325).

[15] „A pozitív, nyilvános szabadság a köztársaság ismertetőjegye, mely egyetlen más államforában sem található meg. A részvétel szabadsága jellemzi a francia és mindenekelőtt az amerikai forradalom törekvését. Ez az aspektus teljesen elvész a közjó hangsúlyozásában. A politikai értelme és célja nem az általános jólét, hanem a szabadság." (Förster 2009: 247)

litikai szabadsággal való szoros összefüggése világosan kitűnik Arendt e megfontolásából. Kevésbé világos, hogyan gondolja el a közügyekben való részvételt a modern tömegtársadalmakban.

A nyilvános térben egyenrangúként és szabadként mozgó, a közügyekben részt vevő polgárok pluralitása a hatalom kialakulásához vezet. Ezzel kapcsolatos az utolsóként említendő republikánus elem Arendt elképzelésében, a stabilitás és hatalomkorlátozás szempontja. A hatalomról alkotott elképzelése elsősorban azért szokatlan, mert a hatalmat radikálisan szembeállítja a kényszerítéssel és mindenfajta erőszakkal. Erőszak és hatalom lényegi különbsége abban áll, hogy az előbbi nagymértékben függ anyagi tényezőktől, ami abból is látható, hogy az erőszak eszközei felhalmozhatók. A hatalom ezzel szemben lényegében független a materiális tényezőktől, egyetlen előfeltétele az emberek együttléte: „Csak olyan együttlétben [*Miteinander*] keletkezhet hatalom, amely elég közeli ahhoz, hogy a cselekvés lehetőségét állandóan nyitva tartsa. [...] Ami egy embercsoportot csoportként összetart, ha elillant az együtt cselekvés mindig futólagos pillanata, és amit ma szervezetnek nevezünk, az nem más, mint hatalom, amelyet másfelől a maga részéről az őriz meg, hogy a csoport nem széled szét." (Arendt 2002a: 253–254)

Arendt a politikai képződmények egységének, megmaradásának és hanyatlásának okát is lényegében a hatalomra vezeti vissza: „[a]mi összetart egy politikai képződményt, az nem más, mint mindenkori hatalompotenciálja, és amin politikai közösségek tönkremennek, az a hatalomvesztés, s végül a tehetetlenség [*Ohnmacht*]. [...A] történelem tele van példákkal, amelyek mutatják, hogy semmilyen materiálisan megragadható gazdagság nem képes kiegyenlíteni ezt a hatalomvesztést." (2002a: 252) A hatalom jelenségét részletesebben tárgyaló *Macht und Gewalt* gondolatmenetének egyik kulcshelyén Arendt így fogalmaz:

> *„Ami egy ország intézményeinek és törvényeinek hatalmat kölcsönöz, az a nép támogatása, amely másfelől csak annak az eredeti egyetértésnek a folytatása, amely intézményeket és törvényeket hívott életre. (Parlamentáris képviselettel rendelkező jogállamban elméletileg érvényes az, hogy a nép uralkodik azokon, akik kormányoznak.) Minden politikai intézmény hatalom megnyilvánulása és materializációja; az intézmény megmerevedik és pusztul, mihelyt a nép eleven hatalma nem áll mögötte és nem támogatja."* (Arendt 1975: 42)[16]

A fékek és ellensúlyok koncepciója (*checks and balances*) az amerikai alapító atyák elgondolása mentén vált bevetté, és Arendt is rájuk támaszkodva bontja ki hatalomfelfogása e döntő elemét. Ez a kevert alkotmány hagyományába illeszkedő elgondolás[17] válik számára az intézményi felépítés legfontosabb elvévé, melyet Montesquieu-re hivatkozva dolgoz ki. Az alapul szolgáló, egyetlen tézisben összegezhető felfedezés a hatalom ter-

[16] Hauke Brunkhorst ezt „republikánus krédó"-nak nevezi (Brunkhorst 1999: 131).

[17] „A gondolat maga [a hatalmak elválasztásának vagy egyensúlyának problémája] [...] igen régi, benne van már legalábbis implicit módon a vegyes kormányformákról szóló hagyományos vitákban, s így Arisztotelészig, vagy legalább Polübioszig vezethető vissza, aki talán elsőként ismerte fel a kölcsönös ellenőrzésben és egyensúlyban rejlő előnyök egy részét." (Arendt 1991: 197)

mészetére vonatkozó meggyőződés, melynek értelmében a hatalom csak hatalommal korlátozható, úgy – fűzi hozzá Arendt fontos kiegészítésként –, „hogy nem semmisíti meg, hogy nem állít tehetetlenséget a hatalom helyébe" (Arendt 1991: 197).[18] Ugyanakkor érdemes megjegyezni, hogy az érdekek kölcsönösen egymást korlátozó funkcióját lehet liberális alapelvként is értelmezni, melynek értelmében a közjóra nem szükséges külön törekedni, mivel az az egyéni érdekekre törekvés sokféleségéből magától adódik (Seubert 2004: 104). Ez az értelmezés nyilvánvalóan távol áll Arendttől, mivel felmenti az egyént a politikai tevékenység alól az egyéni érdekek követésének javára.

ELLENVETÉSEK

Arendt álláspontjával kapcsolatban felmerülnek bizonyos nehézségek, melyekkel mindenképpen szembe kell nézni. Az ellenvetések négy irányát érintettük. Egyrészt megválaszolatlanul maradt, hogy miként viszonyul a közéleti tevékenység más tevékenységekhez – vagy másként: mi az egzisztenciális jelentősége a politikai aktivitásnak? Másrészt a részvétel konkrét megvalósítását és határait, különösen a modern tömegdemokráciák egyre komplexebb viszonyai között, nem gondolhatjuk triviális kérdésnek. Harmadrészt az eminensen politikai tevékenység és az igazgatási teljesítmények közötti viszony nem tűnt kellően kidolgozottnak. Végül negyedszer a tartalmi meghatározatlanság nehézségét is említettük.

Az első nehézségre valójában nincs megoldás. E tekintetben Arendt deklarálja a politikai tevékenység magasrendűségét anélkül, hogy egyáltalán megpróbálná elhelyezni az emberi egzisztencia lehetőségeinek és igényeinek összefüggésében. Eljárását nyilvánvalóan nem lehet minden további nélkül indoklásnak tekinteni. Feltételez az emberi létezésben két alapvető és összefüggő tényezőt: egyrészt a saját individuális létezés megmutatkozásának aspektusát, amelynek elsődleges terepe egyfajta nyilvános tér, másrészt a tartósságra, maradandóságra való alaptörekvést. Egyfelől a „ki vagyok én?" kérdésről van szó, amelyre csak tetteim révén találhatok választ, másfelől arról az elemi szintű törekvésről, hogy illékony életfolyamatomat a maradandóság irányába meghaladjam.[19] Arendt értelmezésében mindkét alaptörekvés forrása és oka a cselekvésnek, s így a politikai tevékenységnek is. Összekapcsolódik tehát az emberi élet egyik lényeges dimenziója és törekvése, valamint a politika közegének szerkezete. Az élet tartalma és végső mozgatórugója ebben a felfogásban nem más, mint tettekkel választ adni arra a kérdésre, hogy ki vagyok én. Ezt az állandóan újra adódó feladatot, amely végső soron a saját létezés rögzítetlenségére és kérdésességére utal vissza, nem lehet kiküszöbölni, legfeljebb csak hagyni, hogy elhomályosuljon. Az emberi halhatatlanság-

[18] „A hatalmat megállítani és mégis érintetlenül hagyni csak hatalom képes, úgyhogy a hatalom megosztásának elve nem pusztán a kormányzat egy részének hatalomelsajátítása elleni garancia, hanem tulajdonképpen egyfajta mechanizmust jelent, amely mintegy a kormányzat szívébe van építve, s amelyen keresztül folyamatosan hatalom keletkezik, anélkül azonban, hogy elburjánozhatna és a többi hatalomforrás vagy – centrum kárára terjeszkedhetne." (Arendt 1991: 198) Ez a gondolat áll a *Föderalista* 47–48. cikkelyének középpontjában (Hamilton–Madison–Jay 1998).

[19] Lásd ehhez Olay 2008: 47 skk.

ra törekvés olyasmi, ami nem állítható más célok szolgálatába, nem instrumentalizálható. Arendt elemzései egészében véve azt sugallják, hogy a kitűnni akarás alapvetően hatja át a létezésünket. Ugyanakkor nem fogalmazza meg kifejezetten a kérdést, hogy miként viszonyul ez a törekvés az élet egyéb lehetséges céljaihoz.[20] Rögzíti viszont a politikai cselekvéssel járó sajátos elégedettség mással nem helyettesíthető érzését, mivel „az amerikaiak tudták: a köz szabadsága abban áll, hogy az emberek részt vesznek a közügyekben, és hogy az ezekkel összefüggő tennivalók egyáltalán nem terhesek, hanem olyan boldogságérzettel töltik el vállalóikat, amilyen sehol másutt nem jutna osztályrészükül" (Arendt 1991: 156).

A második problémakört megfogalmazhatjuk a részvétel lehetőségei és határai kérdéseként is. Mint fentebb volt róla szó, Arendt politikafilozófiájának egyik legmarkánsabb vonása, hogy elutasítja a hatalomban való részvétel képviseleti modelljeit, mégpedig a leglényegesebb érvként arra hivatkozva, hogy a képviselet felszámolja a képviselt beszédben, véleményalkotásban és cselekvésben megmutatkozó szabadságát. A modern politikában lehetséges részvétel kérdését Arendt legrészletesebben a tanácsrendszerre vonatkozó fejtegetéseiben vizsgálja. A polgári aktivitás elengedhetetlenségének negatív ellenpólusaként értett pártpolitika, illetőleg professzionális politika bírálata indirekt módon tartozik Arendt álláspontjának republikánus jellegéhez. A professzionális politikusi tevékenység szerkezeti, s ennélfogva megszüntethetetlen problémája abban rejlik, hogy a pénzkereset kényszere miatt felszámolja a tevékenység feltételét képező szabadságot. A pártpolitika bírálata kapcsolódik az előző szemponthoz, amennyiben a párt mint egység érdeke kezdi irányítani a cselekvést. Arendt szerint az a felfogás, hogy „a belpolitika csalásból és hazugságból, hitvány érdekből és még hitványabb ideológiákból szőtt szövet", „legalább olyan régi, mint a pártdemokrácia – tehát százévesnél valamivel régebbi –, amely az újkor történetében első ízben állította magáról, hogy a népet képviseli, holott éppen a nép nem hitte ezt el sohasem". A kapcsolódó felfogás a külpolitikáról, mely szerint az „ide-oda ingadozik az üres propaganda és a nyers erőszak között", ezek „megszületése az imperialista expanzió ama bizonyos első évtizedére tehető, amikor a nemzetállam nem a nemzet megbízásából, hanem a nemzeti gazdasági érdekek miatt kezdte meg az európai uralmat az egész Földre kiterjeszteni" (Arendt 2002b: 29–30).

A forradalomkönyv utolsó, „A forradalmi hagyomány és elveszett kincsesháza" címet viselő fejezete fejti ki legrészletesebben a modernitás döntő politikai lehetőségeit és problémáit, amelyeket Arendt lényegében a tanácsok és a tanácsrendszer különböző aspektusai köré épít.[21] Ez a gondolat alkotja értékelésének pozitív mércéjét és hátterét

[20] Lásd például a következő helyet: „a halandók feladata és lehetséges nagysága abban [rejlik,] hogy képesek olyan dolgokat létrehozni – műveket, tetteket, szavakat –, amelyek megérdemlik, hogy az örökké tartó kozmoszban kapjanak helyet [...] Halhatatlan tettek révén [...] érhetnek el a halandók egy sajátos, éppenséggel emberi halhatatlanságot, és így igazolhatják, ők is isteni természetűek. Így az ember és puszta (állati) élőlény közti választóvonal az emberi nemen belül húzódik: csak a »legjobbak« [...] többek, mint puszta élőlények; a sokaság, megelégedve azzal, amit a természet nyújt neki, úgy él és hal, mint az állatok." (Arendt 2002a: 29–30)

[21] „A tanácsrendszernek ezen különböző formáiban látja Hannah Arendt az egyedüli kísérleteket arra, hogy a modern tömegtársadalom feltételei között alkossák meg a szabadságot." (Habermas 1979: 294)

más jelenségek, elsősorban a modernség politikai viszonyainak elemzésében is. Fejtegetése a tanácsokról mindazonáltal sajátos kettősséget mutat, mivel egyrészt egyértelműen a tanácsrendszert tartja elméletileg kielégítő megoldásnak, másrészt viszont maga is belátja, hogy ennek nehézségei vannak. A tanácsok státusza a gondolatmenetben így ingadozóvá válik: nem világos, hogy utópikus mércének tekinti-e, vagy megvalósítható kormányformának, amely legfeljebb szokatlansága miatt követel különleges erőfeszítéseket.[22] A tanácsok a „nép spontán szerveiként" alakultak meg, ennek következtében a „szabadság terei" voltak, és a belőlük felálló rendszer a forradalom „teljesen új kormányformája" (Arendt 1991: 328, 346). A rendszer értékét Arendt számára radikális demokratizmusa adja, s így a tanácsokat nem antiparlamentarista képződményeknek, hanem csak újfajta, lényegileg pártellenes népképviseletnek tekinti.

A tanácsok alapproblémáját abban fogalmazza meg, hogy nem különböztették meg világosan „a közügyekben való részvételt és a dolgok igazgatását vagy intézését a köz érdekében" (Arendt 1991: 358). A kritikai megjegyzéssel, *nolens volens,* Arendt elismeri a dolgok igazgatásának jelentőségét a politikai cselekvés, a megvitatás révén történő döntéshozatal mellett. Közvetlenül ehhez kapcsolódik az a döntő kérdés, hogy ezt a két tényezőt hogyan lehet összeegyeztetni és egymásra vonatkoztatni a politikai dimenzióban. Alapvető nehézséget okoz, hogy Arendt nagyon éles különbséget fogalmaz meg a politikai cselekvés és az igazgatás között, s ezért nem látni, hogyan vonatkoztatható egymásra e két mozzanat úgy, hogy ne jelenjenek meg újra az általa bírált körülmények. A tanácsrendszer pozitív alternatíváját Arendt nem finomította kellő részletességgel, viszont politikaelméleti életművének továbbgondolása nyilvánvalóan a tanácsrendszer gondolatához kell hogy kapcsolódjon.[23]

Harmadik problémakörként említettük a szűkebb értelemben vett politikai tevékenység és az igazgatási teljesítmények közötti viszony kidolgozatlanságát. Arendt ügyintézésen szakértelmet, s ennélfogva szakértőket igénylő igazgatási ügyeket ért, melyek nem rendezhetők megvitató döntés és meggyőzés révén, s ennyiben nem oldhatók meg a szó eminens értelmében politikailag (Arendt 1991: 117–118). Koncepciója antiinstrumentális jellegének tárgyalásakor már kitértünk arra, hogy nem tekinti politikai cselekvésnek eleve adott célok megvalósítását. Az eminensen politikai és az igazgatási dimenzió szembeállítása kapcsán többen megfogalmazták azt a kifogást Arendt koncepciójával szemben, hogy kizár minden szakértelmet a szokásos értelemben vett politikai tevékenységből (élelmezési kérdések, gazdaság, pénzügy stb).[24] Egy ténylegesen

[22] Wellmer értelmezése szerint erősen félrevezető a tanácsrendszer mint közvetlen demokrácia és a parlamentáris pártrendszer mint közvetett demokrácia szembeállítása: „Ha szó szerint vesszük, ez naivitást jelentene részéről (a politikai anarchizmus naivitását). A bonyolult modern társadalmak politikai intézményeit aligha lehet újra megalkotni a tanácsrendszer egyszerű modellje alapján. Ezért én a tanácsrendszer gondolatát autonóm vagy részben autonóm intézmények, szervezetek és társulások hálózatára vonatkozó metaforának tekintem, amelyek mindegyikében valami olyasmi, mint szabad és egyenlő résztvevők egyfajta önkormányzása, megy végbe." (Wellmer 2000: 224)

[23] Förster úgy gondolja, a tanácsrendszer praktikabilitása, működőképessége elvi szinten nem dönthető el (Förster 2009: 460–461). Megjegyzi továbbá, hogy az amerikai és az európai nagyvárosok állapota kevés reménnyel kecsegtet a republikánus stratégiára nézve, jóllehet a brazíliai Porto Alegre példája ellentétes következtetésekre ad alkalmat (Förster 2009: 463).

[24] Az Arendttel folytatott vitában többek megjegyzése: McCarthy, Bernstein, Wellmer (Arendt 2005: 89 skk.). Lásd továbbá például Pöggeler (Pöggeler 1991) és Bernstein tanulmányait (Bernstein 2006).

lezajló vitában Arendt azt válaszolta erre a felvetésre, hogy ami kiszámítható és szakértelemmel kezelhető, az nem politikai: „Vannak dolgok, amelyek esetében ki tudjuk számítani a helyes teendőket. Ezeket a dolgokat valóban el lehet intézni igazgatási módon, és akkor már nem tárgyai többé nyilvános vitának. A nyilvános vita csak olyan dolgokat tárgyalhat, amelyeket – ha negatíve akarjuk megfogalmazni – nem tudunk biztosan kiszámolni." (Arendt 2005: 89) Arendt ezzel pusztán negatív meghatározást ad a politikairól, szembeállítva mindazzal, ami a szakértelem hatókörébe tartozik. Ennélfogva eminensen politikai ügy olyasmi lehet, amire nézve nincs vagy nem lehetséges szaktudás, s ezért közös, eltérő perspektívákat mérlegelő diszkussziót igényel.

A negyedik említett kritikai szempont összefügg az előbbivel: a politikai cselekvés tartalmi meghatározatlansága Arendt felfogásának jellegzetes vonása, következményeként annak, hogy ami eminensen politikai, az nyilvános megvitatást igényel. Az itt rekonstruált elgondolása nem tartalmaz semmilyen konkrétan részletezett politikai eszményt és tartalmi elképzelést. Koncepciója nem több, de nem is kevesebb, mint a nyilvános térről alkotott koncepció, amelyet a politikai cselekvés egyfajta keretelméletnek nevezhetünk, amennyiben nem tartalmilag meghatározott elveket ír elő, hanem annak a sajátosan szervezett térnek a természetével foglalkozik, ahol bármilyen tartalmi elvnek egyáltalán helye és képviselete lehet.

Összefüggésünkre nézve tanulságos követni, ahogy Arendt a forradalom elemzése során kizárta „a társadalmi kérdést", értve ezen a jóléti kérdéseket és a szegénység kérdését, a politikai teendők közül. Sokat bírált gondolata[25] értelmében a szociális kérdéseknek ki kell maradniuk a politikából, mert a politikai tér gazdasági instrumentalizálásához vezetnének (Arendt 1991: 2. fej.). Arendt két fő kritikai állítását különíthetjük el. Egyrészt azt, mely szerint a szociális kérdések túlfeszítenék a politikai keretek, elrendezések disszenzustűrő képességét, másrészt azt, mely szerint elősegítenék a politikai tér gazdasági instrumentalizálását.[26]

Világos, hogy minden olyan álláspont szemben áll Arendttel, mely az elesettek, szegények, rászorulók ügyének képviseletét politikai kérdésnek tartja. Erre az ellenvetésre a fentiek alapján azt válaszolhatjuk, hogy Arendt nem zárja ki eleve, hogy szociális kérdések közös megvitatás és döntéshozatal után egy politikai közösség ügyévé váljanak, mindössze az e kérdéskörben rejlő eluralkodási, illetőleg egyoldalúsodási tendenciát tartja veszélyesnek. Miközben Arendt nem tagadja az „állandó hiány és heveny nyomor" állapotának elembertelenítő hatását, ezeket mégis a szabadság ellentéteként állítja be (Arendt 1991: 78). Mindenesetre világos, hogy nem ad megoldást arra, hogy a hátrányos helyzetűek, elnyomottak hogyan képviseljék magukat, illetve ha erre képtelenek, ki képviselje őket. A szegénység speciális kérdését illetően végül érdemes utalni egy kétértelműségre, mely a szakirodalomban kevés figyelmet kap: nevezetesen, hogy Amerikában a szegénység kérdése a kedvező gazdasági viszonyok miatt eleve meg volt

[25] Bonacker 2006; Wellmer 2001; Dubiel 1994.

[26] Straßenberger felhívja a figyelmet arra, hogy ezen a ponton válik el Chantal Mouffe elgondolása Arendtétől, amennyiben ő a politika értelmét pont a társadalmi egyenlőtlenségek és az azok alapjául szolgáló hatalmi aszimmetriák tematizálásában és meghaladásában látja (Straßenberger 2015: 120 skk.).

oldva, s így tulajdonképpen nem merült fel életbevágó nehézségként az alapítás során. Ezzel viszont eldöntetlen marad, hogy a pozitív mintának tekintett amerikai forradalom hogyan kezelte volna a szegénység kérdését (Olay 2008: 166).

ÖSSZEGZÉS

Gondolatmenetünkben Arendt és a republikánus hagyomány viszonyát tárgyaltuk, vázlatosan áttekintve a republikánus hagyomány bizonyos alapvető elemeit. Koncepciójának vizsgálata arra vezetett, hogy gondolkodása központi mozzanatai kimondottan republikánus jellegűek, illetőleg a republikanizmussal rokoníthatóak. Arendt politikai felfogását alapjaiban antiinstrumentálisnak tekintettük, és rámutattunk, hogy a politikai cselekvés motivációja és értelme az uralommentes nyilvánosságban megvalósuló tevékenység mint öncél. Arendtet az arisztoteliánus republikánusokhoz kapcsolja, hogy a szabadságot az uralomtól való mentességként fogja fel, a politikai cselekvésnek önértéket tulajdonít (dicsőség) – ennyiben szabadságfogalma pozitív –, elkötelezett a stabilitás, a hatalomkorlátozás, valamint a fékek és ellensúlyok mellett.

Kitértünk Arendt álláspontjának olyan nehézségeire, melyekkel szembe kell nézni, ha komolyan akarjuk venni álláspontját. Négy irányban rögzítettünk ellenvetéseket. Egyrészt Arendt megválaszolatlanul hagyja a kérdést, hogy mi a közéleti tevékenység viszonya más tevékenységekhez. Másrészt a részvétel konkrét megvalósítását igyekeztünk tisztázni, különösen a modern tömegdemokráciák egyre komplexebbé váló összefüggésében. Harmadrészt az eminensen politikai tevékenység és az igazgatási teljesítmények közötti megkülönböztetést tekintettük át. Végül negyedszer a tartalmi meghatározatlanság nehézségére tértünk ki.

IRODALOM

Arendt, Hannah (1975), *Macht und Gewalt*. München: Piper.

Arendt, Hannah (1991), *A forradalom*. Budapest: Európa.

Arendt, Hannah (1995), *Múlt és jövő között*. Budapest: Osiris – Readers International.

Arendt, Hannah (2002a), *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München – Zürich: Piper.

Arendt, Hannah (2002b), „Mi a politika?", in: *A sivatag és az oázisok*. Budapest: Gond – Palatinus.

Arendt, Hannah (2005), *Ich will verstehen*. München – Zürich: Piper.

Bonacker, Thorsten (2006), „Die politische Theorie des freiheitlichen Republikanismus: Hannah Arendt", in: Brodocz, André – Schaal, Gary S. (Hrsg.), *Politische Theorien der Gegenwart I*. Opladen – Farmington Hills: Verlag Barbara Budrich.

Bernstein, Richard J. (2006), „Rethinking the Social and the Political", in: Williams, Garrath (ed.), *Hannah Arendt. Critical Assessments of Leading Political Philosophers*. Vol. 3. London – New York: Routledge.

Breier, Karl-Heinz (2001), *Hannah Arendt*. Hamburg: Junius.

Dagger, Richard (2004), „Communitarism and Republicanism", in: Gaus, Gerald F. – Kukathas, Chandran (eds.), *A Handbook of Political Theory*. London: SAGE, 167–179.

Demeter M. Attila (2013), „Mi a republikanizmus?", in: *Ethnosz és démosz*. Kolozsvár: Pro Philosophia.
Dubiel, Helmut (1994), *Ungewißheit und Politik*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
Fawcett, Edmund (2014), *Liberalism: the life of an idea*. Princeton: Princeton University Press.
Förster, Jörg (2009), *Die Sorge um die Welt und die Freiheit des Handelns: zur institutionellen Verfassung der Freiheit im politischen Denken Hannah Arendts*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
Gray, John (1996), *Liberalizmus*. Pécs: Tanulmány Kiadó.
Habermas, Jürgen (1979), „Hannah Arendts Begriff der Macht", in: Reif, Adalbert (Hrsg.): *Hannah Arendt. Materialien zu ihrem Werk*. Wien – München – Zürich: Europaverlag.
Hamilton, A. – Madison, J. – Jay, J. (1998), *A föderalista. Értekezések az amerikai alkotmányról*. Budapest: Európa.
Kovács Gábor (2009), „Élet, szabadság, politika. Kultúrkritika és republikanizmus Hannah Arendt politikai filozófiájában", in: *Az utolsó kísértés – változatok a hatalomra*. Budapest: Liget.
Kymlicka, Will (2002), *Contemporary Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
Lovett, Frank (2014), „Republicanism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
Olay Csaba (2008), *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. Budapest: L'Harmattan.
Olay Csaba (2014), „Öffentlichkeit und Narrativität bei Hannah Arendt", in: Kulcsár Szabó Zoltán – Lőrincz Csongor (Hrsg.), *Signaturen des Geschehens. Ereignisse zwischen Öffentlichkeit und Latenz*. Transcript, Bielefeld, 367–389.
Manent, Pierre (1994), *A liberális gondolat története*. Pécs: Tanulmány Kiadó.
Miller, David (2003), *Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
Pöggeler, Otto (1991), „Filozófia és politika Heidegger és Hannah Arendt gondolkodásában", in: Fehér M. István (szerk.), *Utak és tévutak*. Budapest: Atlantisz.
Schulz, Daniel (2015), *Die Krise der Republikanismus*. Baden-Baden: Nomos.
Seubert, Sandra (2006), „Gemeinwohl", in: Göhler, Gerhard – Iser, Mattias – Kerner, Ina (Hrsg.), *Politische Theorie*. Wiesbaden: Springer, 101–118.
Straßenberger, Grit (2011), „Republikanismus", in: Heuer Wolfgang et al. (Hrsg.) *Arendt-Handbuch*. Stuttgart: Metzler, 377–382.
Straßenberger, Grit (2015), *Hannah Arendt*. Hamburg: Junius.
Thiel, Thorsen (2013), „Politik, Freiheit und Demokratie – Hannah Arendt und der moderne Republikanismus", in: Schulze, Julia – Volk, Christian – Salzborn, Samuel (Hrsg.), *Ambivalenzen der Ordnung. Der Staat im Denken Hannah Arendts*. Wiesbaden: Springer.
Waheed, Hussein (2018), „The Common Good", *Stanford Encylopedia of Philosophy*.
Wellmer, Albrecht (2000), „Arendt on Revolution", in: Villa, Dana Richard (ed.): *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pogonyi Szabolcs

Charles Taylor Rawls-kritikája[1]

Az alábbiakban a taylori kommunitárius liberalizmuskritikát és a rá épülő kommunitárius politikai filozófiát tekintem át és értékelem. A dolgozatnak így nem feladata a taylori terminológia nyilvánvaló gyengéinek részletes kimutatása. Néhány általános észrevételt azonban fontosnak tartok megemlíteni. A taylori elméletnek alapvető gyengéje, hogy az általános liberalizmuskritika valójában nem létező ellenfelet bírál: az egységes modern liberalizmust. Taylor széles eszmetörténeti megközelítést alkalmaz, és általános modernitás- és kultúrkritika részeként bírálja a Locke, Kant, Mill, Rawls, Nozick, Dworkin és Nagel által képviselt, és szerinte a fontosabb kérdésekben egységesnek tekinthető liberalizmust. A liberalizmus ilyen egységes gondolatrendszerként történő megközelítése politikai filozófiai szempontból kétes, eszmetörténeti szempontból naiv vállalkozás (Cladis 1992: 4; Weinstock 1994: 177).

A taylori liberalizmuskritika megértését és filozófiai igényű értékelését nagyban megnehezíti, hogy Taylor a nem analitikus filozófiák eszköztárával bírál analitikus politikai filozófusokat. A legnagyobb módszertani problémát kétségkívül az jelenti, hogy Taylor műveiben az antropológiai, az erkölcsfilozófiai, az eszmetörténeti és a politikai filozófiai érvek folyamatosan keverednek kultúrkritikai megjegyzésekkel és politikai állásfoglalásokkal. Filozófiai írásaiban analitikus érvet kevesebbet találni, mint Rilkére, Mallarméra, Dosztojevszkijre vonatkozó hivatkozást és vers- illetve regényelemzést. Több kritikusa is arra hívja fel a figyelmet, hogy a filozófiai értekezés gyakran általános kultúrtörténetbe, vagy egyenesen irodalomba csap át (Abbey 2000: 73–79; Skinner 1994). Taylor maga is elismeri, hogy a *Sources* szellemtörténeti genealógiájának módszere sok tekintetben közelebb áll a művészethez, mint a „filozófiai, illetve kritikai nyelvhez" (Taylor 1989: 512).

Dolgozatomban mindenesetre arra törekedtem, hogy a lehető legvilágosabban és legrendszerezettebben adjam vissza a kanadai filozófus filozófiai és politikai nézeteit. Bár reményeim szerint a taylori gondolatok rekonstrukciójának alább bemutatott változata nem a szerző szándékaitól idegen konstrukció, nincs kétségem afelől, hogy más olvasatok is lehetségesek. Nem törekszem a taylori filozófia teljes áttekintésére. Néhány fontos, ám politikai filozófiai szempontból nélkülözhető témát figyelmen kívül hagyok. Nem foglalkozom a vallásfilozófiai írásaival és csak említésszerűen utalok Hegel-interpretációjára. A liberalizmuskritika megértéséhez ugyanis egyik bemutatására sincs szükség. Dolgozatom végkövetkeztetése az, hogy Taylor politikai filozófiája

[1] Eredeti megjelenés: *Phronesis*, 2008, 1: 17-38.

zsákutca. Liberalizmuskritikája a liberális politikai filozófiák teljes félreértésen alapul. A liberalizmuskritika félreértéseit és ellentmondásait a kései John Rawls politikai filozófiájának segítségével mutatom be. Nem állítom, hogy a kései rawlsi elmélet filozófiai szempontból nem kritizálható. Célom pusztán annak kimutatása, hogy a taylori kommunitárius liberalizmuskritika megalapozatlan.

Mindazonáltal remélem, hogy a zsákutca bejárása politikai filozófiai szempontból tanulságos. Elsősorban azért, mert a kommunitárius politikai filozófusok a Tayloréhez nagyon hasonló liberalizmuskritikát és alternatív kommunitárius javaslatokat fogalmaznak meg, ezért a dolgozat érvei könnyen kibővíthetők általánosabb kommunitarizmuskritikává. Nem kétséges, hogy Michael Sandel, Charles Taylor tanítványa például alaposabban végiggondolt kritikáját adja a liberális politikai filozófiák individualista metafizikai alapvetéseinek. Bernard Williams és Alasdair MacIntyre erkölcsfilozófiai írásai, melyekből Taylor sokat merít, más-más szempontból ugyan, de világosabb és érdekesebb összefoglalásai a közösségelvű erkölcsfilozófiáknak. Míg Taylor a liberális disztributív igazságossággal csak elvétve és említésszinten foglalkozik, Michael Walzer átfogó igazságosságelméletben bírálja a liberális igazságosságelméleteket. A kommunitárius elméleti alapokra felépített politikának Amitai Etzioni a taylorinél végiggondoltabb és koherensebb változatát dolgozta ki. A taylori liberalizmuskritikát és politikai filozófiát viszont éppen az teszi egyedivé és érdekessé, hogy ötvözi a kommunitárius liberalizmuskritikák legfőbb érveit: a filozófiai antropológiai, az erkölcsfilozófiai és a politikai filozófiai kritikák leglényegesebb elemei egyaránt megtalálhatók az elméletben.

A TAYLORI RAWLS-KRITIKA

Taylor a modern liberalizmust, így annak rawlsi változatát is a radikális felvilágosodás, az atomizmus örökösének tekinti. A *Sources* meglehetősen bonyolult, helyenként zavaros és nehezen emészthető, metodológiai szempontból számos problémát felvető eszmetörténeti áttekintése, az itt kifejtett modernitásbírálat és erkölcsi ontológia politikai filozófiai jelentősége is a gyakran csak implicit Rawls-kritika kapcsán válik világosabbá. A rawlsi elmélet kommunitárius kritikái nem mindig kellőképpen kidolgozottak. Taylor írásainak megértését és a kritika érvrendszerét különösen nehéz rekonstruálni. A taylori érvelés félreértéseinek bemutatásához és a világos áttekintés érdekében a liberális politikai filozófiák ellenében felhozott négy legfontosabb érvet Rawls filozófiájának tükrében ismertetem, és cáfolom. Előbb az elszórtan megfogalmazott, és az alapos kifejtést többnyire nélkülöző bírálatokat próbálom rendszerezett érvekké formálni, aztán kísérletet teszek a bírálatok félreértéseire felhívni a figyelmet. A taylori liberalizmuskritika állításai szorosan összefüggnek, ezért az egyes alfejezetekben külön ismertetett érvek között némi átfedés tapasztalható.

Taylor liberalizmuskritikája értelmében a rawls-i szerződéselmélet téves filozófiai antropológiai alapvetéseken alapul: Taylor egyrészt az eredeti szerződés által feltételezett atomista individuumfelfogást bírálja. Az eredeti helyzetben szereplő egyénképet filozófiai antropológiai szempontból abszurdnak nyilvánítja. Ezzel szoros összefüggés-

ben azt is igyekszik kimutatni, hogy a rawsli elmélet nem semleges abban az értelemben, ahogyan ezt Rawls reméli, hanem a modern liberális demokráciák alapértékeinek foglalata. Harmadrészt arra hívja fel a figyelmet, hogy a rawlsi konstrukció értelmében a társadalmat pusztán instrumentális társulásnak lehet tekinteni. A negyedik észrevétel nem normatív, hanem empirikus kritikát fogalmaz meg a liberális politikai filozófiákkal kapcsolatban: az atomista individualizmus egyénképére épülő, a jó tekintetében a semlegesség látszatával kecsegtető, pusztán instrumentális célokat szolgáló liberális szerződéselmélet által létrehozott társadalmi intézményrendszer nem lehet kellőképpen stabil.

Individuum

A kommunitárius bírálatok szerint a liberális igazságosságelméletek a radikális felvilágosodás filozófiai antropológiájára, vagyis az atomista individualizmus elképzelésére épülnek. *Az igazságosság elméletében* Rawls valóban tesz olyan kijelentéseket, amelyek megfelelnek a taylori atomista individuumfelfogás leírásának. A „magánemberek társadalmának" (Rawls 1997: 603–604) jellemzésekor úgy fogalmaz, hogy az egyén a társadalomtól függetlenül is teljes, vagyis nincs szüksége a közösségre a kiteljesedéshez. A liberális szerződéselméletek általában abból indulnak ki, hogy az egyén képes autonóm erkölcsi ítéletek megalkotására (Kymlicka 1990: 199–200, 207). Ez feltételezi, hogy képes minden társadalmi gyakorlatot és normát erkölcsi szempontból megítélni. Egyfajta esszencialista individuumfelfogásról van tehát szó (Kymlicka 1990: 212), amelynek értelmében az egyének képesek önmagukat függetleníteni minden életcéltól. „Úgy látják magukat, mint akik meg tudják választani és meg is választják végső céljaikat" (Rawls 1997: 650). Taylor filozófiai antropológiája viszont épp azon a feltevésen alapult, hogy az ember olyan lény, aki csak erős értékítéletekből felépülő morális horizontokon belül létezik. Ahhoz is szükség van bizonyos társadalmi kontextusra, hogy az egyén képes legyen a Rawls által is feltételezett autonóm döntésre, vagyis képes legyen saját erkölcsi intuícióinak egy részét megvizsgálni és felülbírálni (Taylor 1985d: 191). A taylori filozófiai antropológia alapján abszurd az atomizmus alapvetése, amely az egyént önmagában teljes, autonóm lénynek tekinti, aki képes minden körülménytől elvonatkoztatva megalkotni az erkölcsi szempontból helyes cselekvés és az igazságosság normatív szabályait. Az identitást is meghatározó erős értékítéletek elsajátításához dialógusra van szükség.

Értéksemlegesség

Taylor az individuumra vonatkozó kritika mellett a liberális igazságosságelméletek vélt értéksemlegességével kapcsolatban is bírálatot fogalmaz meg. Rawls úgy érvel, hogy ha morális intuícióink alapján akarjuk a társadalmi igazságosság elveit megállapítani, akkor nem járhatunk sikerrel az olyan esetekben, amikor morális intuícióink nem kompatibilisek. A morális intuíciók között ugyanis az ilyen esetekben nem tudunk semmilyen módszerrel világos, mindenki számra elfogadható hierarchiát felállítani. Csak ott

lehet rájuk igazságosságelméletet alapozni, ahol egyetértés uralkodik ezen intuíciókat illetően. Ez azonban igen ritka a modern társadalmakban (Rawls 1997: 68).

Az igazságosság elveit ezért a morális intuícióktól és a jóra vonatkozó szubsztantív nézetek nélkül kell megállapítani. A rawlsi szerződéselmélet eredeti helyzetének szereplői nem csak társadalmi pozíciójukat, osztályukat, rangjukat és természetes képességeiket nem ismerhetik. Rawls kiköti azt is, hogy senki sem ismeri a jóra vonatkozó felfogását. Vagyis egy, a jó életről alkotott nézetektől független, pontosabban a jóról alkotott vélekedések tekintetében semleges igazságosságtól várja, hogy egyrészt szabályozza az emberek közti interakciókat, másrészt a jóról alkotott nézetek alapjául szolgáljon. „Az alapgondolat az, hogy mivel a helyes elsőbbsége adott, csak meghatározott korlátok között alakíthatjuk ki a magunk számára a jóról alkotott felfogásunkat. Az igazságosság elvein és azok társadalmi formába ágyazott megvalósulásán múlik, hogy milyen meghatározott korlátok között mérlegelhetünk." (Rawls 1997: 651)

A rawlsi igazságosságelméletben a jóról, a jó életről alkotott elképzeléseket meghatározzák az igazságosság elvei, melyek így nemcsak függetlenek a jó fogalmától, hanem egyben normatív szempontból is elsődlegesek hozzá képest. Az igazságosság elvei eleve korlátok közé szorítják a jó életről alkotott elképzeléseket. Csak az a szubsztantív jóról, a jó életről alkotott nézet tekinthető legitimnek, amely legalábbis nem mond ellent az igazságosság racionális normáinak, mely normák viszont semlegesek a jóról alkotott elképzelések viszonylatában. Ez a „méltányosságként felfogott igazságosságon belül a helyes elsőbbsége és kanti jellegű értelmezése" (Rawls 1997: 650). Rawls szándéka ezért az, hogy minden, a jóról alkotott szubsztantív tétel mellőzésével írja le az eredeti helyzetet, amelyből kiindulva megalkothatja az igazságosság értéksemleges fogalmát, amelyet minden racionális életcéllal, vagyis a szubsztantív jóról, a jó életről alkotott minden racionális felfogással össze lehet egyeztetni.

Taylor nem csak azt igyekszik bebizonyítani, hogy a liberális elméletek, és köztük *Az igazságosság elmélete* elfogadhatatlan filozófiai antropológiai feltételezésekkel él, és irreális egyénképre épül. Azt is felrója a liberális szerződéselméleteknek, hogy nem képesek a maguk támasztotta semlegesség feltételének megfelelni. A rawlsi elméletnél maradva ugyanis létfontosságú, hogy az eredeti helyzetben elfogadott igazságosság elvei, vagyis a helyes normái valóban értéksemlegesek, tehát a jóról alkotott minden vélekedésektől valóban és teljesen függetlenek legyenek (Taylor 1979: 132). Ha ugyanis ez a feltétel nem teljesül, akkor tarthatatlanná válik a feltevés, hogy az igazságosság elvei megelőzik a jóról alkotott nézeteket. Ezzel a rawlsi elmélet csak egy konkrét jó fogalmához tartozó igazságosságelmélet kifejtésévé degradálódna, amely – mint azt Rawls is világosan látja – nem adhatna „független mércét [...] a társadalmi változások irányának megítéléséhez" (Rawls 1997: 603).

Ha az individuumra vonatkozó antropológiai kritika helytálló, akkor eleve meddő kísérlet a jóról alkotott elképzelésektől független, semleges igazságosságelmélet kidolgozására törekedni. Az egyén nem képes értéksemleges nézőpontból megítélni az igazságosság kritériumait. Ha képes is elvonatkoztatni saját, a jó életre vonatkozó erős értékítéleteitől és erkölcsi keretrendszerétől, akkor is csak másik erkölcsi keretrendszer alapján ítélhet. A jó minden fogalmától, minden erős értékítélettől történő olyan elvo-

natkoztatás, amilyet a rawlsi igazságosságelmélet feltételez, képtelenség. Sőt, a taylori antropológia értelmében az igazságosság elveinek megállapításához nincs is szükség ilyen elvonatkoztatásra. Az, hogy milyen cselekedet számít helyesnek, nem ítélhető meg a társadalmi és szellemtörténeti kontextus vizsgálata nélkül. Az igazságosság fogalma a jó fogalmából deriválható, és ezért az igazságosság sosem lesz univerzális abban az értelemben, ahogyan ezt a procedurális erkölcsfilozófiák követői, az atomista modern liberálisok, köztük Rawls remélik.

Hogyan szándékozik Rawls garantálni az igazságosság elveinek a jóról alkotott elképzelések tekintetében vett semlegességét? Az igazságosság a jó élet tekintetében semleges elméletének felvázolásakor Rawls olyan elvek meghatározására törekszik, amelyeket az atomista antropológiában meghatározott egyének értéksemlegesnek tekintenének, „amelyeket szabad és észszerűen gondolkodó, saját érdekeik előmozdítására törekvő személyek az egyenlőség kiinduló helyzetében jóváhagynának egyesülésük alapvető feltételeinek meghatározásaként" (Rawls 1997: 30–31). Taylor arra hívja fel a figyelmet, hogy Rawls az igazságosság elméletéről szóló fő művében elismeri, hogy „bizonyos fokig az igazságosság minden felfogása intuitív" (Rawls 1997: 65). Taylor úgy véli, hogy *Az igazságosság elméletében* vannak olyan erős értékítéletek, amelyekre az igazságosság alapelveinek megállapításakor Rawls is támaszkodik. „Rawls maga is elismeri, hogy az igazságosság két elvét azért fogadjuk el, mert összhangban vannak morális intuícióinkkal." (Taylor 1989: 89) Rawls az intuíció szerepét valóban nem tudja teljesen kiküszöbölni, de igyekszik a lehető legkisebb jelentőséget tulajdonítani neki (Rawls 1997: 68, 155). A rawlsi igazságosságelmélet kiindulópontja tehát a morális intuíció, de aztán később Rawls igyekszik ezekre az intuíciókra minél kevésbé hivatkozni (Rawls 1997: 125). Rawls valóban nem tagadta az intuíció szerepét az igazságosság két elvének kialakításakor, de azt már egyáltalán nem vizsgálta, hogy mi ezen morális intuíciók forrása. Az érvelés során Rawls úgy tesz, mintha valójában nem is lenne fontos szerepe a szubsztantív morális elveket kimondó intuícióknak az igazságosság elveinek megállapításakor.

Ezzel azonban furcsa ellentmondásba keveredik, hiszen igazságosságelméletének két alappillére morális intuíciókra épül, az elmélet ezt azonban később egyáltalán nem veszi figyelembe, sőt azt a látszatot kelti, hogy a jóra vonatkozó minden elképzeléssel kapcsolatban semleges. Ha viszont az igazságosság két alapelve morális intuíciót feltételez, akkor a jóval kapcsolatos semlegesség kritériuma nem teljesül, hiszen a kiindulópontul szolgáló elvek erős értékítéleteken alapulnak, magyarán nem értékmentesek a jó tekintetében. Az ilyen alapokra felépített igazságosságelmélet az alapul szolgáló morális intuíció kifejtésének tekinthető, vagyis olyan rendszer kidolgozásának, melynek központi magját erős értékítéletek adják. Olyan igazságosságelmélet ez, amely tehát valamilyen erős értékítéletekre épül, amely erős értékítéletek viszont erkölcsi keretrendszer részei kell hogy legyenek.

Ha a taylori szellemben megfogalmazott kritika helytálló, akkor a rawlsi igazságosságelmélet egyáltalán nem semleges a jóról vallott nézetek tekintetében. Az erős értékítéletek jelenléte miatt ez az elmélet is értelmezhető a Rawls által is elfogadott és kiindulópontként használt, intuíciók formájában megjelenő értékítéletekre és erkölcsi

meggyőződésekre felépített politikai intézményrendszer kialakítására tett javaslatként. A rawlsi értéksemleges igazságosságelmélet így valójában egy erkölcsi keretrendszer erős értékítéleteinek megfelelő intézmény- és elosztási rendszer kidolgozása, amellyel viszont a kiindulópontként elfogadott erkölcsi intuíciókat nem osztó egyének nem feltétlenül értenének egyet.

Rawls csak úgy tudja biztosítani, hogy a felek az eredeti helyzetben a többé-kevésbé egalitárius liberális demokrácia igazságosságelveiben állapodjanak meg, hogy a szereplőket kizárólag önérdekeik maximalizálására törekvő individuumként határozza meg. Az antik hősi erényeket, a vallásos erényeket vagy a kreatív önkifejezést fontosnak tartó emberek nem biztos, hogy ezekhez az elvekhez jutnának, ha egyáltalán hajlandók lennének a tudatlanság fátyla mögött határozni az igazságosságról (Pogonyi 2003: 165). Ha nem feltételezzük, hogy rawlsi értelemben vett racionális, vagyis pusztán magáncéljaikat megvalósítani vágyó, kizárólag saját hasznukat maximalizáló, atomista felek szerződnek, akkor egyáltalán nem biztos, hogy hasonló elvekhez jutunk. Márpedig nem mindenki ért egyet Rawlsszal abban, hogy a társadalom kizárólag az autonóm egyének privát céljainak megvalósítását szolgáló hasznos eszköz. Arisztotelész számára például értelmezhetetlen lenne a rawlsi eredeti helyzet, de hasonlóan bajban lennének azok, akik teokratikus társadalomban szeretnének élni.

Sőt, még azok sem biztos, hogy a társadalmi igazságosság alapelvét elfogadják, akik amúgy az első, a szabadságra vonatkozó tételt jóváhagyják. Bár erre Taylor egyáltalán nem tér ki, egyáltalán nem biztos, hogy mindenki a Rawls által javasolt maximin elosztási elvet fogadná el a disztributív igazságosság alapelveként. Sokan egyáltalán nem tartják észszerűnek és elfogadhatónak, hogy csak akkor növekedhessen az egyenlőtlenség, ha a leghátrányosabb helyzetben lévők is nyernek vele. Taylor arra hívja fel a figyelmet, hogy az igazságosság két alapelve, a szabadság és a társadalmi különbségek elve éppen a szociálisan érzékeny liberális demokráciák alapértéke. Ebben nincs is semmi meglepő, hiszen már magát az elképzelt alaphelyzetet átitatják a jóléti liberalizmus normái, mert az, aki elfogadja, hogy az igazságosságról a jó, a jó élet fogalmára való hivatkozás nélkül, a tudatlanság fátyla mögött, másokat egyenlőként kezelve, a szabadság és a társadalmi különbségek elvének tiszteletben tartásával kell rendelkezni, az már eleve elkötelezte magát a társadalmi szolidaritásra épülő liberalizmus ideálja mellett. Így valójában a tudatlanság fátyla csak azt fedheti el, hogy milyen pozíciót foglalunk el a társadalomban, de azt nem, hogy milyen társadalmi berendezkedést tartunk ideálisnak. A tudatlanság fátyla mögött nem a jóról alkotott elképzelésektől mentes absztrakt individuumok, hanem a jóléti liberalizmusban szocializálódó, a jóléti liberalizmus alapelveit szinte *a priori* kiindulópontnak tekintő személyek egyezkednek.

Instrumentalizmus

Mivel Rawls atomista individuumképből indul ki, a szerződő felek autonóm értékválasztásai függetlenek a társadalomtól. Ezért – véli Taylor – a társadalom, mint az atomista elméleteknél általában, Rawls esetében is pusztán instrumentális szerepet tölt be.

Az igazságosság elveinek legfőbb célja kizárólag az egyén társadalomtól független céljainak megvalósítása. A rawlsi elméletben a politikai közösségnek valóban nincsen az egyének érdekétől független szubsztantív célja.

> *„Egyfelől az embereknek – akár egyénként, akár társulásokként lépnek fel – saját magáncéljaik vannak, s ezek versenyben állnak, vagy függetlenek egymástól, de sosem egészítik ki egymást. [...] tehát mindenki pusztán úgy tekint a társadalmi berendezkedés adott formájára mint magáncéljainak eszközére. Senki sem veszi számításba, hogy mi a jó másoknak, hogy mit kapnak mások; mindenki azt a leghatékonyabb berendezkedést részesíti előnyben, amely a legtöbbet biztosítja számára a javakból."* (Rawls 1997: 604)

Az idézet azt sugallja, hogy a rawlsi társadalmi szerződésben az egyének kizárólag saját érdekeiket tartják szem előtt. A társadalmi különbségek elvének elfogadásához Rawls szándékai szerint a szolidaritás érzése nem szükséges.

Stabilitás

A kommunitárius kritikusok, köztük Taylor szerint a modern, liberális elméletek azzal kecsegtetnek, hogy az autonóm individuum a racionális észhasználat segítségével képes erős értékítéletek, vagyis a szubsztantív jóra vonatkozó nézetek nélkül kialakítani az igazságosság elsődleges elveiből kiindulva a társadalom méltányos intézményrendszerét. Ez a kísérlet a kritikák fényében kudarcnak tűnhet. Nem csak azért, mert elvileg lehetetlen a jóról alkotott valamilyen, akár implicit elképzelés nélkül a helyesre vonatkozó szabályokat felállítani. A kritika azt mutatta ki, hogy maga Rawls is morális intuíciókból indul ki, vagyis erős értékítéletekre építi fel az igazságosság elméletét, amely így nem lehet semleges a jó tekintetében. Az igazságosság alapelvei, a szabadság, a törvény előtti egyenlőség, az esélyegyenlőség, az emberi autonómia és a méltányosság alapelvei, amelyeket Rawls szerint „minden szabad és észszerűen gondolkozó egyén" elfogadna, korántsem annyira maguktól értetődőek, mint azt a kortárs liberális elméletek feltételezik.

Az alapvetően hegeliánus filozófus számára semmi meglepő nincs abban, hogy egy univerzálisnak vélt igazságosságelmélet valójában egy adott kort és a hozzá tartozó szellemiséget és racionalitást tükröz. A taylori filozófiai antropológiából következik, hogy az erkölcsök – úgy a *common sense* erkölcsök, mint a rendszeres erkölcsfilozófiák – ugyanis mindig egy erkölcsi keretrendszer értékeit tükrözik, még akkor is, ha ezzel maguk az igazságosság elméletét kifejtők sincsenek tisztában. Nem lehetséges kanti *Moralität* hegeli *Sittlichkeit* nélkül, pontosabban a kantiánus *Moralität* is mindig csak egy konkrét történelmi közösség *Sittlichkeitja* (Taylor 1979: 133). A taylori filozófiai antropológiai alapján abszurd volna feltételezni, hogy a minden morális előfeltevéstől megfosztott, semmilyen erkölcsi normarendszert és erős értékítéletet el nem fogadó egyén képes lenne erkölcsi normák megalkotására. Herderre utalva azt hangsúlyozta, hogy az ember nem morális vákuumban létezik – élete során a nyelvvel együtt (és a nyelvtanuláshoz hasonlóan) elsajátít egy erkölcsi normarendszert és a hozzá tartozó erős ér-

tékítéleteket. És csakúgy, mint bármilyen nyelvet, az erkölcsi nyelvet is csak dialogikus formában sajátíthatjuk el. Játékszabályait fokozatosan, másokkal való interakciók folyamán tanuljuk meg. A tanulási folyamat során egyre világosabbá válik, hogyan kell a nyelvjátékot játszani. Azt, hogy mit jelent a tisztelet, és miként kell tiszteletteljesen viselkedni, mi az őszinteség, mit jelent a jó szándék, vagy, ha éppen egy ilyen szótárat kapunk, mit jelent a jámborság, netán a hősiesség. Azt, hogy megértettük-e a játék szabályait, és valóban tiszteletteljesek, jámborok vagy hősiesek vagyunk-e, a diskurzusban résztvevőktől, illetve az ő reakcióikból tudhatjuk meg. Mint ahogyan a nyelvtanulás során is, ha megsértünk egy szabályt, a dialógus résztvevői kijavítanak, vagy azt tapasztaljuk, hogy beszédaktus-kísérletünk sikertelen volt.

Ez a tanulási folyamat annyira meghatározó, hogy a végén már észre sem vesszük, hogy legmélyebb erkölcsi meggyőződéseink nem természettől valók – mint ahogyan a korai Rawls is megfeledkezik róla, amikor például a szabadság elvét univerzálisan racionálisnak nyilvánítja. A rawlsi morális intuíció valójában olyan erős értékítélet, amely annyira beépült gondolkozásunkba, hogy hajlamosak vagyunk már-már ösztönnek tekinteni, és irracionális lénynek látni azt, aki a szabadság és egyenlőség alapjogait nem ismeri el. Holott valójában csak a modern Nyugat kultúrájában szocializálódó egyének számára magától értetődők ezek az értékek. Mint azt a következő részekben kifejtem, a politikai liberalizmus értelmében felfogott igazságosságelmélet a taylori erkölcsi fenomenológiai alapvetéseknek mégsem mond ellent. Rawls az intuíciók szerepével már *Az igazságosság elméletében* is részletesen foglalkozik. A súlyosabb vádakra pedig a *Political Liberalismben* válaszol, és világossá teszi, hogy az általa kifejtett politikai igazságosság elmélete a nyugati liberális demokráciákban szocializálódó egyénképből indul ki.

De Taylor nem csak az univerzalitást és a feltételezett értéksemlegességet kéri számon a liberális szerződéselméleteken. Úgy véli, Rawls nem csak azért vall kudarcot, mert elvileg lehetetlen, sőt értelmetlen az igazságosság elveiről semleges álláspontról, a tudatlanság fátyla mögött dönteni. Nem csak az individuumra vonatkozó filozófiai antropológiai alapvetéseket, a helyes fogalmának vélt értéksemlegességét és az instrumentális társadalomfelfogást kifogásolja. A liberálisoknak – mint azt a következőkben megmutatom: tévesen – tulajdonított atomista filozófiai antropológiai alapvetéssel és a helyes elsődlegességére vonatkozó kritikák mellett Taylor kevésbé nyilvánvaló észrevételt, méghozzá empirikus politikai bírálatot is megfogalmaz a rawlsi elmélettel kapcsolatban. Igaz, ezt részletesen nem fejti ki, de a modernitásról szóló átfogó szellemtörténeti elemzés fényében mégis döntő jelentősége van az atomista antropológiára épülő liberális politikai gyakorlatra vonatkozó empirikus észrevételeknek. Taylor a filozófiai kritikán túl azért is bírálja a liberális politikai filozófiákat, mert – hasonlóan a radikális felvilágosodáshoz – a világnézeti semlegességre hivatkozva nem foglalkoznak kellőképpen alapvető erkölcsi értékeik forrásával, és ezzel az alapvető liberális értékek erodálódását, feledésbe merülését segítik elő.

Az atomizmusra épülő modern liberális elméletek a negatív szabadság fontosságát hangsúlyozzák és az állam semlegessége mellett érvelnek – a jó életre vonatkozó nézetek magánjellegűek, a társadalomnak nem feladata (és nem is lenne képes) ezeket befolyásolni. Pusztán azt kell biztosítania, hogy az egyén szabadsága mások szabadságát ne

korlátozza. Taylor alapvetése szerint minden erkölcsiséget – a köznapi értelemben vett erkölcsöktől kezdve a rendszeres erkölcsfilozófiákig – a jóról alkotott valamely elképzelés határozza meg. Azok az erkölcsfilozófiák és politikai berendezkedések, amelyek ezt nem veszik tekintetbe, ellehetetlenítik az adott szubsztantív jó fenntartásához elengedhetetlen társadalmi kontextus megőrzését. „Ennek hangsúlyozása azért szükséges, mert a ma meghatározó erkölcsfilozófiák elhomályosítják ezt az összefüggést." (Taylor 1989: x) „A modern erkölcsfilozófusok kizárólag azzal foglalkoznak, hogy mi a helyes, a jóval viszont egyáltalán nem. Csak a kötelességek érdeklik őket, a jó élet mibenléte nem. [...] Az ilyen erkölcsfilozófiák leszűkítik és megcsonkítják az erkölcsiség fogalmát." (Taylor 1989: 3) Charles Taylor a liberális–kommunitárius-vitáról írt esszéjében saját filozófiáját a liberalizmus alapjául szolgáló atomista felfogások ontológiai kritikájának nevezte, amely filozófiai kritikának Taylor szerint nincs különösebb politikai következménye a liberális politikára nézve. Ez az állítás azonban nem állja meg a helyét. Taylor idézett írásában az ontológiai kritikát politikai bírálat követi.

A liberális individualista elméletek legnagyobb hibáját Taylor abban látja, hogy a semlegesség érdekében az említett alapok meglétét nem akarják elismerni, vagy ha el is ismerik, akkor sem tulajdonítanak a feltárásuknak jelentőséget. Taylor szerint ezzel viszont magukat az alapelveket ássák alá. A modern nyugati társadalmak alapvető értékeinek eredetéről és kontextusáról megfeledkező semleges állam intézményei képtelenek fenntartani a legitimitásukat, és ez nemcsak a kultúra fennmaradását, hanem a jóléti államot is veszélyezteti. A liberális demokrácia csak akkor maradhat fent, ha az emberek hajlandók bizonyos áldozatvállalásra. Taylor szerint ehhez szükséges az összetartozás érzése és valamilyen közös életforma (Bickerton–Brooks–Gagnon 2006: 115–116). Legfőbb politikai érve a semleges liberális állammal szemben az, hogy szabad társadalom csak akkor lehet működőképes, ha a törvények betartását és a közérdek előmozdítását a patrióta érzelmek garantálják (Taylor 1995b: 193). Az egyéni érdekérvényesítésből kiinduló liberális-atomista állam ezek szerint nem képes a társadalom fennmaradását garantáló alapvető közfeladatokkal járó áldozatokra rávenni az embereket. A procedurális liberalizmus a társadalmat a saját életcélokkal és a jó életről kialakított nézetekkel rendelkező egyének összességének tekinti, ahol a társadalmi intézmények nem a szubsztantív közös jót, hanem az egyéni javak lehető legnagyobb mértékű megvalósítását hivatottak szolgálni.

A magánemberek liberális társadalma instrumentális, és nem a közös jó megvalósítását tartja a legfontosabbnak. Közös szubsztantív jó nélkül viszont nem lehetséges szabad társadalom – állítja Taylor. A liberális individualista társadalom saját magát ássa alá és lehetetleníti el (Taylor 1995b: 194). A liberális társadalom tagjai a jóról alkotott közös elképzelések nélkül nem lesznek hajlandók meghozni a társadalom fenntartásához elengedhetetlen áldozatokat (Galston 1991: 214), így a liberális társadalom intézményrendszere nem lesz stabil. Az atomista erények is csak közösségben alakulnak ki, ezért az atomista erkölcsi keretrendszert hordozó közösség fennmaradása elengedhetetlen az atomista liberalizmus fennmaradásához. Ez viszont azt feltételezi, hogy az egyének a közös jó, vagyis az erkölcsi értékeket hordozó közösség fennmaradásáért áldozatot vállaljanak – amit viszont az atomisták nem fogadnak el.

Taylor utal rá, hogy a liberális társadalmak a jó egy bizonyos gyengített változatát, a helyest elfogadják. A helyes azonban nem a jó élet egy bizonyos formájához kötődik (sőt semleges a jó élet és az életcélok tekintetében), ezért nem teszi lehetővé a társadalom fenntartásához szükséges patriotizmus kialakulását és megerősödését (Galston 1991: 214). Márpedig, állítja Taylor, patriotizmus nélkül nem maradhat fent szabad társadalom. Persze maga is tisztában van vele, hogy tézisével nem mindenki ért egyet. „[Az atomisták] visszautasíthatják a republikánus alapvetést, mondván, hogy a liberális társadalmak is lehetnek kellően stabilak. Hivatkozhatnak arra a 18. századi elképzelésre, amely értelmében a felvilágosult önérdek elég az állampolgári hűséghez. Vagy mondhatják azt, hogy a modern civilizáció nemesebb erkölcsök kialakulását tette lehetővé, és a liberális éthosz elég a társdalom fenntartásához és védelmezéséhez. Hozzátehetik azt a modern »revizionista« demokráciaelméletben közkeletű tételt is, hogy a fejlett liberális társadalom fenntartásához nem is kell nagy áldozatot hozni, mindaddig, amíg az állampolgárok jóléte és biztonsága garantálva van." (Taylor 1995b: 194–195.)

Taylor ezeket az ellenvetéseket azonban alaptalannak tartja. Elismétli, hogy az egyéni érdekkalkuláció és a liberális alapelvek melletti racionális elkötelezettség önmagában nem elég a társadalmi rendet fenyegető veszélyekkel szembeni fellépésre és az ehhez szükséges áldozatok meghozatalára. „A puszta önérdek sosem lesz elég ahhoz, hogy az emberek fellépjenek egy, a társadalmat fenyegető despotával vagy puccsistával szemben." (Taylor 1995b: 194–197) A Watergate és egyéb politikai botrányok példájára alapozott rövid és kissé zavaros érvelés lényege, hogy a társadalmi felháborodás azokban a társadalmakban számottevő, ahol erősek a patrióta érzelmek. A Watergate botrány bizonyította, véli Taylor, hogy valójában még az Egyesült Államokban, a procedurális liberalizmus bölcsőjében sem haltak ki a patrióta érzelmek. A liberális demokrácia akkor és annyiban képes megvédeni magát, amennyiben bizonyos, a jó életről alkotott szubsztantív elképzeléseket elfogadnak az állampolgárai, és hajlandók is áldozatot hozni értük. A procedurális liberalizmusban ilyen lenne az egyéni szabadságjogok feltétlen betartása, a törvény tisztelete. Taylor szerint a közéletben való aktív részvétel viszont nem bír önértékkel a procedurális liberalizmusban: „a participációnak önmagában nincs értéke" (Taylor 1995b: 200).

A filozófiai antropológia kimutatta, hogy még a radikális felvilágosodás és örökösei, a modern liberalizmus képviselői számára oly fontos autonómia kialakulásához és fennmaradásához is szükség van a közösségre. Ahhoz ugyanis, hogy valaki autonóm döntésre legyen képes, bizonyos erős értékítéleteket el kell sajátítania, ami viszont csak közösségben lehetséges. Aki rosszul szocializálódik, sosem lesz autonóm egyén (Taylor 1995b: 204). Csak olyan társadalomban fejlődhet ki autonóm egyén, ahol az autonómia társadalmilag elismert érték, és ahol a morális és politikai viták mindennaposak (Taylor 1995b: 205). Az autonóm individuum racionális észhasználata által elfogadott erkölcsi elvek valójában a modern nyugati liberális demokráciák erkölcsi keretrendszerének részei (Taylor 1985c: 39). Erkölcsi meggyőződéseink, morális intuícióink, a nyelvhez hasonlóan, szupraindividuális eredetűek – a kultúrában gyökereznek (Taylor 1997: 136). Az erős értékítéletek fennmaradásához ezért Taylor szerint elengedhetetlenül szükséges az adott erős értékítéleteket hordozó társadalmi-kulturális

közeg fennmaradása. Ahhoz, hogy a szabadságot, az autonómiát, az emberi jogokat, a törvény előtti egyenlőséget, a vallás- és sajtószabadságot szinte magától értetődő elvnek, morális intuíciónak tekintsék a későbbi generációk is, fenn kell tartani azt a sajátos társadalmi-kulturális közeget, erkölcsi keretrendszert, amely ezek forrása – vagyis meg kell őrizni a modernitás erkölcsi keretrendszerét. Ezen „közös javak" (Taylor 1995c: 140) védelme össztársadalmi cél. Ehhez viszont olyan politikai intézmények kellenek, amelyek a továbbélésüket elősegítik. A politikai filozófiában visszaköszön a modernitáskritikából már ismerős érv: „a felvilágosult önérdek sosem vértezi fel eléggé az embereket arra, hogy szembeszálljanak a potenciális despotákkal és puccsistákkal. Az egyetemes elvek csak igen kevés embert mozgósítanak." (Taylor 1995b: 197) A negatív szabadságjogok fenntartásához is pozitív szabadságra van szükség. Atomista társadalomban, ahol csak individuális célok léteznek, Taylor szerint a modern szabadságjogok is veszélyben forognak (Taylor 1985e: 99).

A RAWLS-KRITIKA KRITIKÁJA

A normatív kommunitárius bírálatokat, még ha megsemmisítő erejűnek tűnnek is elsőre, Rawls az elmélet homályos pontjainak alaposabb kidolgozásával és néhány alapvetés módosításával könnyen megválaszolhatja. Mint ahogyan meg is válaszolta *Az igazságosság elméletét* néhány ponton újrafogalmazó tanulmányokban, a *Justice as Fairness. A restatement* című kötetben megjelenő, a nyolcvanas években tartott harvardi előadásokban, majd a módosított elméletet végső formájában összefoglaló 1993-as *Political Liberalismben.*

Individuum

Ha alaposan végigolvassuk *Az igazságosság elméletét,* nyilvánvalóvá válik, hogy az atomista individualizmussal kapcsolatos kommunitárius kritikák nem teljesen helytállóak. Rawls ugyanis több helyen utal rá, hogy az egyént valójában nem a taylori értelemben vett atomista antropológia szerint határozza meg. Elismeri, hogy vannak olyan természetes kötelezettségek, amelyek „önkéntes cselekedeteinktől függetlenül vonatkoznak ránk" (igaz, Rawls szerint ezek a kötelességek a társadalmi intézményrendszertől is függetlenek, lásd Rawls 1997: 148). Egy helyen kifejti, hogy a méltányosságként elfogadott igazságosság elvei nem szükségképp ellentétesek a hume-i és smithi „tökéletesen együttérző lény" vagy „ideális megfigyelő" által igazságosnak ítélt elvekkel (Rawls 1997: 226–227). És már *Az igazságosság elméletében* világossá teszi azt is, hogy az egyén erkölcsi nézeteinek kialakulása dialógust feltételez – igaz, Rawls szerint ez, vagyis a tekintély erkölcse csak az erkölcsi lélektan első lépcsője (Rawls 1997: 539–544).

Azt azonban maga Rawls is elfogadja, hogy az eredeti megfogalmazás valóban félreérthető volt, sőt azt is elismeri, hogy *Az igazságosság elméletében* nem tette kellőképpen világossá, hogy nem átfogó erkölcsfilozófiai elmélet kidolgozása a célja. A kommunitá-

rius kritikusok ezért nem teljesen alaptalanul tulajdonítottak neki olyan metafizikai és antropológia alapelveket, amelyeket valójában nem fogad el.

> *„[Az igazságosság elméletében] nem tisztáztam, hogy az igazságosság elméletét átfogó erkölcsi doktrínának, avagy politikai igazságosságelméletnek kell-e tekinteni. Egy helyen utaltam ugyan rá (Az igazságosság elmélete, §3: 15), hogy ha a méltányosságként felfogott igazságosság kellőképpen észszerűnek bizonyul, akkor a következő lépés az általánosabb »méltányosságként felfogott helyesség« kidolgozása kell hogy legyen. A politikai és az átfogó doktrínák megkülönböztetésével azonban nem foglalkoztam. Ezért az olvasó joggal juthatott arra a következtetésre, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság később kidolgozandó átfogó doktrína része."* (Rawls 2001: 186; lásd még Rawls 1999b: 451 fn. 2)[2]

Rawls az eredeti elméletet némiképp megváltoztatva kijelenti, hogy az igazságosság korábban megállapított alapelvei *nem* erkölcsfilozófiai alapelvek, hanem pusztán a racionális észhasználat által kialakított *politikai* elvek.

> *„A méltányosságként felfogott igazságosság célja gyakorlati. Ez olyan igazságosságelmélet, amelyet a racionális, tájékozott és politikai megegyezést akaró polgárok elfogadnának. Az igazságosság alapelvei az ilyen emberek közös és nyilvános belátásán alapulnak. De ahhoz, hogy ilyen közös belátásra jussanak, az igazságosság elveinek, amennyire ez lehetséges, függetlennek kell lenniük a polgárok által elfogadott, de ellentmondásban álló különböző filozófiai és vallási doktrínáktól."* (Rawls 1993: 9; lásd még Rawls 2001: 14)

Rawls tehát annyiban módosítja az eredeti elméletet, hogy a jóra vonatkozó elképzeléseket pusztán praktikus, politikai szempontból tartja mellőzendőnek, de nem követeli meg, hogy az egyének lemondjanak róluk, sőt kiköti, hogy a szerződő felek erkölcsi lények, akik rendelkeznek átfogó világmagyarázattal. Ez taylori terminológiával fogalmazva azt jelenti, hogy az eredeti helyzet egyéneinek életét erkölcsi keretrendszer határozza meg.

> *„[A méltányosságként felfogott igazságosság által tételezett egyének] olyan erkölcsi lények, akik elfogadnak a jóra vonatkozó nézeteket, képesek ezen nézetek módosítására, és életüket ezen jóra vonatkozó nézetek szerint alakítják. Ezek a nézetek meghatározzák, hogy mit, milyen életformát tartanak értékesnek. A jó életre vonatkozó nézetek rendszerint […] átfogó vallási, filozófiai és erkölcsi doktrínák részei."* (Rawls 2001: 19)[3]

Ahhoz, hogy a különböző inkompatibilis vallási, filozófiai és erkölcsi meggyőződésű egyének megállapodásra juthassanak, nem kell ugyan, hogy kivetkőzzenek erkölcsi és vallási meggyőződéseikből, de a megegyezés során ezekre nem hivatkozhatnak, hiszen a más világnézetűek az ilyen érveket úgysem fogadják el. A kiindulópont tehát a pluralizmus: Rawls adottnak veszi, hogy a modern társadalmakban az emberek különböző

[2] Pogonyi Szabolcs fordítása – a szerkesztők megjegyzése.

[3] Pogonyi Szabolcs fordítása – a szerkesztők megjegyzése.

és inkompatibilis átfogó elméleteket, taylori terminussal erkölcsi keretrendszereket fogadnak el. A jóra, a jó életre vonatkozóan éppen ezért nem juthatnak egyetértésre.

„Meggyőződésem szerint a demokratikus társadalmat nem tekinthetjük olyan közösségnek, melynek tagjai ugyanazokat a többé-kevésbé átfogó doktrínákat fogadják el. Az észszerű plurális társadalom szabad intézményei az ilyen felfogást lehetetlenné teszik. Tényként kell elfogadnunk, hogy az emberek észszerű, ám nagyon különböző, sőt összeegyeztethetetlen vallási és filozófiai nézeteket, illetve erkölcsi és esztétikai értékeket fogadnak el." (Rawls 2001: 3) A méltányosságként felfogott igazságosság olyan közös politikai alapelveket rögzít, amelyeket a lehető legkülönbözőbb erkölcsi keretrendszerekkel összeegyeztethető átfogó konszenzus jellemez. Rawls a társadalmi együttélés szabályait úgy akarja megállapítani, hogy lehetőség maradjon az amúgy összse nem egyeztethető erkölcsi keretrendszerek szerinti életvitelre és kiteljesedésre. Mivel erkölcsi kérdésekben nem lehetséges megegyezni, olyan politikai megállapodásra van szükség, amely biztosítja, hogy a különböző szubsztantív életcélok egyaránt megvalósíthatók legyenek (Rawls 1999b: 453). Rawls elismeri azt is, hogy ha nem feltételeznénk a jóra vonatkozó nézetek sokféleségét, akkor nem is lenne szükség a méltányosságként felfogott igazságosság elveire. „A szentek közösségében, már ha egyáltalán létezhetne ilyen közösség, az igazságosságra vonatkozó kérdések fel sem vetődnének, hiszen mindenki önzetlenül munkálkodna a közös cél, Isten dicsőségének érdekében, ahogy azt a közös vallás megköveteli. A cselekvések helyességét a közös cél vonatkozásában kellene megítélni. Az igazságosságra vonatkozó kérdés csak akkor vetődik fel, ha több különböző és egymással szemben igényeket támasztó fél (egyének, közösségek, nemzetek és egyebek) létezik" (Rawls 1993: 57; lásd még Rawls 1999c: 390, 394).

Rawls kiemeli, hogy a hipotetikus eredeti helyzetben ő maga is azt feltételezi, hogy olyan egyének szerződnek, akik nemcsak a helyes, vagyis a politikai igazságosság észszerű, tehát a különböző átfogó vallási és filozófia, erkölcsi és esztétikai nézetet és értéket elfogadó fél számára észszerű elvekről képesek megállapodni, hanem egyúttal maguk is valamilyen szubsztantív jóra vonatkozó erkölcsi meggyőződéssel bírnak. Ezt már *Az igazságosság elméletében* is világossá teszi, bár valóban nem hangsúlyozza kellőképp (Rawls 1997: 179). Az, hogy képesek a politikai igazságosság elveinek konszenzuális megállapítása érdekében eltekinteni saját jóra vonatkozó nézeteiktől pusztán filozófiai premissza (Rawls 1993: 86–87; Rawls 2001: 19), és nem az emberi természetre vonatkozó tudományos, pszichológiai állítás, mint azt a kommunitárius kritikusok gondolják (Taylor 1985d: 190–191; vö. Rawls 1999d: 56).

Az igazságosság észszerű elveire vonatkozó feltevés biztosítja, hogy a szerződő felek hajlandók olyan politikai alapelveket elfogadni, amelyek saját erkölcsi keretrendszerükkel és a többi szerződő fél szubsztantív jóra vonatkozó nézeteivel is összeegyeztethetők. A rawlsi szerződő egyének valóban egoisták, de „racionális egoisták": belátják, hogy saját céljaikat, beleértve a jó életet, csak akkor valósíthatják meg, ha az együttélés bizonyos szabályait elfogadják (Taylor 1985d: 190–191). Erre már *Az igazságosság elméletében* is utalt (Rawls 1997: 125). A tudatlanság fátyla azt a célt szolgálja, hogy a világnézeti (vallási, filozófia, erkölcsi) kérdésekben egyetértésre jutni nem tudó közösség tagjai olyan politikai intézményrendszert hozzanak létre, amely mindenki szá-

mára elfogadható, vagyis lehetővé teszi saját, mások szubsztantív nézeteivel össze nem egyeztethető életcéljainak megvalósítását (Rawls 1999e: 329). „[A szabadság feltételezi, hogy] a szabad egyének elismerik, hogy mindenki rendelkezik a jóra vonatkozó hagyományos nézetek felülbírálásához szükséges erkölcsi képességgel. [...] Az állampolgárok akkor tekinthetők szabadnak, ha jogukban áll magukat az életcélok bármilyen rendszerétől függetlenül meghatározni." (Rawls 1999e: 331; lásd még Rawls 2001: 21)

Rawls egyúttal azonban azt is feltételezi, hogy a politikai kompromisszum, a konszenzuális elvek elfogadása nem jelenti, hogy az egyének képesek lennének lemondani a jó életre vonatkozó szubsztantív nézetekről. És természetesen azt is feltételezi – csakúgy, mint Taylor –, hogy az egyén képes a szocializáció során elsajátított erkölcsi szótárat és jóra vonatkozó nézeteket módosítani, vagy akár teljesen átalakítani (Rawls 1993: 30; Rawls 2001: 19–22). A modern, nem egységes és mindenki által elfogadott átfogó vallási, filozófia vagy erkölcsi világmagyarázatra épülő, és ezért a szó szoros értelemében közösségnek nem tekinthető (Rawls 2001: 21) demokratikus és plurális társadalomban viszont csak akkor lehetséges konszenzus, ha az állampolgárok képesek a politikai igazságosság és intézményrendszer olyan alapelveit rögzíteni, amelyeket minden fél elfogad, vagyis összeegyeztethetőnek tart saját erkölcsi keretrendszerével (Rawls 1993: 30–35).

Abban viszont kétségtelenül igaza van a kommunitárius kritikusoknak, hogy a rawlsi eredeti helyzetben rögzített alapelvek szükségszerűen a közös együttélés minimális feltételei lesznek, nem pedig a közös, kollektív társadalmi jó élet megvalósításához szükséges szabályok (Rawls 1993: 50). Nem teljesen függetlenek a jóról alkotott nézetektől, hiszen olyan egyének fogadják el őket, akik nem tudnak saját erkölcsi keretrendszerükről lemondani, viszont nem is egy, a jóra vonatkozó koherens világkép következményei. Olyan elvek, amelyek lehetővé teszik azoknak az alapvető javaknak az igazságos elosztását, amely alapvető javakra a társadalom minden, esetenként nagyon különböző átfogó jóra vonatkozó meggyőződéssel rendelkező tagjának szüksége van (Rawls 1997: 123–124; Rawls 1999b: 454–467). A jó élet – bármilyen jó élet – megvalósításához szükséges alapvető javak közé tartoznak az alapvető szabadságjogok, az anyagi javak megszerzésének lehetősége, és természetesen az önbecsülést lehetővé tevő társadalmi intézmények és normák is (Rawls 1999f: 267).

Az így módosított elmélet lényegében megválaszolja a kommunitárius kritikák első fontosabb ellenvetését. Rawls ugyanis egyrészt világossá teszi, hogy a tudatlanság fátyla mögött az igazságosság elveiről határozó egyének nem a taylori atomizmus karikaturisztikus torzszülöttei. A *Political Liberalismben* hangsúlyozza, hogy az eredeti helyzet szereplőit nem a filozófiai antropológia szempontjából jellemzi, amikor elvárásként megfogalmazza, hogy az igazságosság elveiről a jóra vonatkozó nézeteik mellőzésével döntsenek. Nem filozófiai, pusztán politikai szükségszerűség, hogy így járjanak el, ami viszont nem jelenti, hogy le kell mondaniuk a jóra vonatkozó átfogó doktrínákról. Ahhoz, hogy az általuk jónak tartott élet normái szerint éljenek az olyan plurális politikai közösségben, ahol az egyének és közösségek jóra vonatkozó nézetei összeegyeztethetetlenek, kénytelenek a politikai igazságosság elveinek megalkotásakor zárójelbe tenni saját szubsztantív nézeteiket (Rawls 1997: 673; Rawls 1999f: 269).

Értéksemlegesség

Az atomista individualizmussal kapcsolatos kritikák cáfolata után könnyen visszautasítható a rawlsi igazságosságelmélet vélt értéksemlegességével kapcsolatos kommunitárius kritika is. Rawls *Az igazságosság elmélete* után megjelenő műveiben világossá teszi, hogy nemcsak azt nem feltételezi, hogy az eredeti helyzetben szereplő egyének nem rendelkeznek a jó életre vonatkozó szubsztantív nézetekkel, hanem azt sem állítja, hogy az általa javasolt igazságosságelmélet teljességgel értéksemleges lenne. Már az 1971-es fő műben is utal rá, hogy nem lehetséges a szigorú értelemben vett értékmentes igazságosság: „Az igazságosság elmélete valójában előfeltételezi a jó elméletét, de amennyire csak lehetséges, nem dönti el előre, hogy miféle személyek akarnak majd lenni az emberek" (Rawls 1997: 315). *Az igazságosság elméletében* foglalt egyénkép módosítása mellett Rawls a késői munkákban világossá teszi azt is, hogy nem állt szándékában értéksemleges és univerzális igazságosságelméletet kidolgozni (Rawls 1999c: 388). Rawls (talán a kritikák – elsősorban Michael Sandel [Sandel 1982], Charles Taylor, Alasdair MacIntyre és Michael Walzer kritikájának – hatására) azt is elismeri, hogy az igazságosság elmélete a modern liberális demokráciák alapelveit elfogadó egyéneket feltételez. Olyan egyéneket, akik ugyan különféle szubsztantív értéket fogadnak el – különböző vallások és erkölcsfilozófiák határozzák meg életüket –, de mindnyájukban közös a demokratikus alapelvek iránti elkötelezettség.

> *„A politikai liberalizmus feltételezi, hogy az észszerű, ám össze nem egyeztethető átfogó világnézetek az alkotmányos demokráciák szabad intézményrendszerében a racionális észhasználat természetes következményei. A politikai liberalizmus azt is feltételezi, hogy az ilyen észszerű átfogó doktrínák nem ellentétesek a demokratikus rezsim alapelveivel. Az persze könnyen előfordulhat, hogy a társadalom egynémely tagja észszerűtlen, irracionális, sőt őrült átfogó tanokat fogad el. Az ilyen embereket azonban meg kell akadályozni abban, hogy aláássák a társadalom egységét és igazságosságát."* (Rawls 1993: xvi–xvii)

Ebből következik, hogy az így kialakított igazságosságelmélet lényegében a liberális demokráciák alapvetésének kifejtése – ahogyan azt korábban a kommunitárius kritikusok *Az igazságosság elméletével* kapcsolatban megjegyezték. „Az igazságosság alapelvei a liberális politikai igazságosság alapvetését szemléltetik." (Rawls 1993: 6)

> *„Az igazságosság elméletének kifejtésekor abból indulunk ki, hogy az alapelveket implicit módon tartalmazza a demokratikus társadalom nyilvánossága. Vagyis a politikáról gondolkozó és vitázó polgárok a társadalmi rendet nem a természet rendjéből, vallási vagy arisztokratikus rezsimek hagyományából eredeztetik."* (Rawls 1993: 15)

Az alapelvek rögzítésekor Rawls tehát a liberális demokráciák *common sense* értékítéleteiből építkezik – a modern demokráciák fennálló intézményrendszeréből következő, és ezáltal általánosan elfogadott normatív erkölcsi intuíciókból és erős értékítéletekből indul ki, mint például, hogy a rabszolgaság igazságtalan (még akkor is, ha a gyakorlatban a faji egyenlőtlenség kevésbé nyilvánvaló formái előfordulnak) (Rawls 1993: 8).

„A politikai filozófia célja […] a hallgatólagosan elfogadott, a common sense felfogásokban implicit meglévő normák és elvek explicitté tétele. Ha pedig a common sense felfogás ellentmondásos és bizonytalan, akkor a politikai filozófia javasolhat olyan elveket, amelyek összhangban vannak a demokratikus társadalom legfontosabb alapelveivel és történelmi hagyományaival." (Rawls 1999e: 306)[4]

És végül, minden bizonnyal szintén a kommunitárius kritikákra reagálva, Rawls kijelenti, hogy az igazságosság elméletének individuumfogalma valóban a liberális demokráciák hagyományában elfogadott egyénképen alapul. Olyan egyénképen, amely az individuumokat erkölcsi szempontból egyenlőnek és autonómnak ismeri el, és ezért az egyénre bízza annak megítélését, hogy milyen szubsztantív jó életet kíván megvalósítani. „Mivel a demokratikus politikai hagyományból indulunk ki, a polgárokat szabad és egyenlő személyeknek tekintjük." (Rawls 1993: 18–19) Az igazságosság alapelvei tehát olyan normák, amelyekkel a modern demokráciákban szocializálódó, az alapvető liberális szabadságjogokat elfogadó polgárok egyetértenének. A rawlsi igazságosságelmélet ugyan valóban a helyes elsődlegességéből indul ki, mint azt a kommunitárius kritikusok megjegyezték, de ez elkerülhetetlen, hiszen minden igazságosságelmélet feltételez bizonyos alapelveket. „[A] helyes és a jó kiegészíti egymást: egy politikai igazságosságelmélet muszáj hogy a jóra vonatkozó bizonyos elképzelésekből merítsen." (Rawls 1999b: 451) A rawlsi politikai igazságosságelmélet normáit a modern, nyugati liberális társadalmi intézményrendszer és kultúra hordozza. Ebből következik, hogy az igazságosság elvei a modern, nyugati, többé-kevésbé liberális demokráciák intézményrendszerére és alapelveire vonatkoznak. A modern demokráciák implicit elveiből létrehozott alapelvek pedig egy, a modern nyugati társadalomtól nagyban különböző társadalmi-kulturális-politikai kontextusban nem feltétlen alkalmazhatók (Rawls 1999e: 305–306).

Az így felfogott Rawls igazságosságelmélete ezért nem is tekinthető a szó szigorú értelmében erkölcsfilozófiai elméletnek. Egy tanulmányban részletesen kifejti, hogy valójában nem átfogó erkölcsfilozófiát akar kidolgozni, hanem csak erkölcselméletet (*moral theory*) (Rawls 1999g: 286–302). „A erkölcsfilozófiát megkülönböztetem az erkölcselmélettől. A politikai filozófia magában foglalja az erkölcselméletet. Az erkölcselmélet a szubsztantív erkölcsi nézetek tanulmányozásával foglalkozik: azt vizsgálja, hogyan lehet a helyesre, a jóra és az erkölcsi szempontból értékesre vonatkozó nézeteket különböző erkölcsi rendszerekben összeegyeztetni." (Rawls 1999g: 286) Míg az erkölcsfilozófia az episztemológiai és metafizikai kérdések vizsgálatával kezdődik, az erkölcselmélet ezekkel egyáltalán nem foglalkozik (Rawls 1999g: 287). „Az erkölcselmélet független az episztemológiától." (Rawls 1999g: 288) Az így definiált erkölcselmélet ezért eleve csak szerényebb célokat tűzhet maga elé, mint az erkölcsök mibenlétét vizsgáló és az általános erkölcsi igazságot kereső erkölcsfilozófia. Általános és átfogó, rendszeres erkölcsi igazságok keresése helyett az emberek által elfogadott észszerű erkölcsi nézetek vizsgálatával foglalkozik: olyan elveket szeretne találni, amelyek összhangban vannak az emberek átgondolt ítéleteivel, amelyek viszont az erkölcsi in-

[4] Pogonyi Szabolcs fordítása – a szerkesztők megjegyzése.

tuícióból származnak (Rawls 1999g: 288). Az erkölcselmélet csak feltérképezi és rendszerezi az elfogadott erkölcsi nézeteket, de nem keresi a választ arra a mélyebb erkölcsfilozófiai kérdésre, hogy vajon ezek a nézetek mennyire felelnek meg az erkölcsiségnek általában. Az átgondolt egyenlőség elve pontosan ezt a célt szolgálja: azt ugyanis, hogy az egyén képes legyen saját erkölcsi meggyőződéseit koherens rendszerré alakítani. Ennél többre a rawlsi erkölcselmélet nem törekszik (Rawls 1999c: 389–390).

A tolerancia, vagyis annak elfogadása, hogy a politikai közösségben együtt élhet több, egymást kizáró szubsztantív jót elfogadó, átfogó vallási, filozófiai vagy erkölcsi doktrínát valló, és ezért életét nagyon különböző módon berendezni kívánó egyén, nem metafizikai szükségszerűség, hanem történelmi esetlegesség: a modern plurális demokráciák évszázadok alatt kialakuló intézményrendszerének alapvető sajátossága (Rawls 1999b: 466). Az igazságosság elméletének módosításával, vagyis egyetemes és filozófiai elmélet helyett a modern nyugati demokráciákban szocializálódó egyének között létrejövő politikai elméletté szűkítésével elismeri a kritikák jogosságát, és egyben megválaszolja a bírálatokat. Az átfogó erkölcsi elméletnél szerényebb célokat megfogalmazó politikai liberalizmus igazságosságelméletén filozófiai antropológiai és erkölcsi genealógiai szempontból már aligha találnak fogást a kommunitárius filozófusok.

Instrumentalizmus

A liberális igazságosságelmélet vélt instrumentalizmusával kapcsolatban felhozott észrevételek azt kifogásolták, hogy a liberális politikai filozófusok számára a közösség pusztán az önérdekkövető egyének preferenciáit hivatott szolgálni. Kétségtelen, hogy a liberális politikai filozófusok, így Rawls is, elutasítják a közösség szubsztantív felfogását. Rawls azonban utal arra is, hogy ez nem jelenti, hogy az egyén számára ne lenne fontos a közösséghez tartozás (Rawls 1999e: 319). De mivel a közösség értékét az egyéni célok biztosításából eredezteti, nem teljesen alaptalanok az instrumentalizmusra vonatkozó kommunitárius kritikák. Már *Az igazságosság elméletében* is utal rá, hogy a cél az igazság olyan elveinek kidolgozása, amelyek lehetővé teszik a nem szubsztantív értelemben vett politikai társulás létrejöttét, amely politikai társulás viszont éppen azt a célt szolgálja, hogy az egyén szabadon részt vehessen a számára fontos szubsztantív közösségek életében (Rawls 1997: 603). Mint arra már az értéksemlegesség kapcsán utaltam, a rawlsi elmélet azon a premisszán alapul, hogy az egyének képesek különbséget tenni nyilvános politikai és nem nyilvános identitásuk között (Rawls 1997: 601; Rawls 2001: 22). A nyilvános identitás a méltányosságként értett igazságosság értelmében felfogott, vagyis az összeegyeztethetetlen szubsztantív jóra vonatkozó nézetek köré rendeződő nem nyilvános identitások közötti politikai elvek kidolgozását teszi lehetővé.

Rawls mindenesetre az instrumentalizmussal kapcsolatban is elismeri, hogy az eredeti elméletben nem fogalmazott kellőképpen világosan. „A helyes elsődlegessége a jóhoz képest a politikai liberalizmus legfontosabb alapelve és a méltányosságként felfogott igazságosság elméletének központi tétele. A helyes elsődlegessége azonban félreértésekre adhat okot. Könnyen arra a következtetésre juthatunk, hogy a politikai

igazságosság liberális felfogása pusztán instrumentális, és nem teszi lehetővé a jóra vonatkozó nézeteket. Vagy azt is hihetjük, hogy ha el is fogad bizonyos jóra vonatkozó nem instrumentális felfogásokat, ezeket az egyéni választásból eredezteti – ebben az esetben a politikai igazságosság individualizmust implikálna." (Rawls 1999b: 449) *Az igazságosság elméletében* is hangsúlyozza, hogy nem gondolja, hogy az egyének pusztán önérdekeiket követő érdekmaximalizáló amorális lények. Sőt, már ekkor is részletesen beszél a „természetes társas hajlamokról" (Rawls 1997: 605–611, 674) is, amelyből „nem csupán az következik, hogy az emberi élethez a társadalom nélkülözhetetlen, vagy hogy közösségben az emberek olyan szükségleteket és érdekeket alakítanak ki, amelyek arra késztetik őket, hogy intézményeik által megengedett és bátorított sajátos módon együtt dolgozzanak közös előnyök érdekében, s azzal a kézenfekvő igazsággal sem mondunk el róla mindent, hogy társadalmi élet nélkül nem tudnánk kialakítani a beszéd és a gondolkodás képességét, illetve nem vehetnénk részt a társadalom közös tevékenységeiben vagy kulturális életében. E tények biztosan nem érdektelenek, ám ha csak ezekkel akarjuk jellemezni a bennünket egymáshoz fűző kötelékeket, akkor leegyszerűsített módon értelmezzük az emberi társas hajlamot. Hisz mindez azokról is elmondható, akik puszta eszköznek tekintik kapcsolataikat." (Rawls 1997: 605)

Itt Rawls elismeri, hogy az ember *társas lény,* aki nemcsak nyelvét köszönheti a közösségnek, hanem vannak olyan szubsztantív életcéljai, amelyek az egyént a közösségéhez kötik, és azt is, hogy a szubsztantív jó nem kizárólag a magánjellegű identitáshoz kapcsolódik. Vagyis a politikai közösség nem csak a magánjellegű, jó élet fogalma körül szerveződő szubsztantív közösségek egymás mellett élésének alapelveit biztosítja. A társadalmi együttműködés is önmagában vett jónak tekinthető. Az idézett részben Rawls pont azt mondja ki, amit a kommunitárius kritikusok hiányolnak az elmélettel kapcsolatban. Ezekből a részekből nemcsak az válik világossá, hogy Rawls nem fogadja el a taylori értelemben vett atomista individualizmus antropológiai alapvetését, hanem az is kiderül, hogy a közösséget nem pusztán instrumentális társulásnak tekinti.

> *„Az emberi lényeknek ugyanis vannak közös végső céljaik, közös intézményeiket és tevékenységeiket nem csupán eszközként tartják értékesnek. Az önértékként jónak tekintett életformákban társakként van egymásra szükségünk, s ami nekünk jó, annak mások sikere és öröme nélkülözhetetlen feltétele."* (Rawls 1997: 607)

Rawls elismeri, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság független az átfogó vallási, filozófiai és erkölcsi nézetektől. De hozzáteszi, hogy ebből korántsem következik, hogy a társulásnak pusztán egyéni célokat kellene szolgálnia, és hogy a társulásnak ne lenne önértéke. A rawlsi elméletben maga a méltányosságként felfogott igazságosság alapelveivel összhangban lévő politikai társulás szubsztantív jó – igaz, nem abban a „vastag" értelemben, mint ahogyan ezt a kommunitárius politikai filozófusok bírálata számonkéri (Rawls 2001: 199–201).

Mint azt az atomista individuumkép cáfolatakor említettem, Rawls nem metafizikai és antropológiai megfontolásból feltételezi, hogy az egyének az eredeti helyzetben a tudatlanság fátyla mögött nem rendelkeznek ismeretekkel saját jóra vonatkozó nézete-

ikről. A késői művekben legalábbis nem állítja, hogy az egyén teljes lehetne a jóra vonatkozó szubsztantív meggyőződések nélkül. Pusztán a modern plurális társadalmakra szabott igazságosságelmélet követeli meg, hogy a társadalmi igazságosság alapelveinek megállapításakor és a legfontosabb intézmények kialakításakor a szerződő felek ne hivatkozzanak az össze nem egyeztethető átfogó doktrínákra. Amiből viszont sem az nem következik, hogy az egyének teljesek lennének a konszenzus kedvéért figyelmen kívül hagyott vallási, filozófiai és erkölcsi meggyőződéseiktől, sem pedig az, hogy a társulásnak pusztán instrumentális szerepe lenne.

> *„A méltányosságként felfogott igazságosság alapelveivel összhangban lévő jól berendezett társadalom nem a magánemberek társadalma, mert az embereknek vannak közös céljaik. Nem ugyanazokat az átfogó doktrínákat fogadják el, de a politikai igazságosság elveit mindannyian elismerik. Ez azt jelenti, hogy egy alapvetően fontos közös politikai céljuk mindenképpen van: az igazságos intézményrendszer fenntartása. […] Ráadásul a politikai igazságosságot az állampolgárok tekinthetik olyan célnak is, amely döntően meghatározza identitásukat."* (Rawls 1999b: 466)[5]

A fenti idézetből az is kiderül, hogy nem csak arról van szó, hogy a méltányosságként felfogott igazságosság alapelveivel összhangban lévő társadalmi intézmények biztosítják az egyének társadalomtól független céljaik megvalósításához szükséges alapvető szükségleteit, és ezért minden észszerű állampolgárnak jól megfontolt érdeke ezen társadalom fenntartása. Maga az igazságos társadalom fenntartása olyan érték, amit a modern demokráciákban szocializálódó állampolgárok a prudens megfontolásokon túl is fontosnak tartanak. Taylori terminológiával élve: a törekvés a demokratikus intézményrendszer fenntartására az állampolgárok identitásának fontos része (Rawls 1999b: 467), illetve az együttélés során azzá válik. A méltányos társadalmi intézmények idővel új közösségi értékeket alakítanak ki. Olyan közösségi összetartozást, olyan kötődést, amelyet az összemérhetetlen magánjellegű szubsztantív jóra vonatkozó nézetekkel rendelkező állampolgárok önmagában is értékesnek tekintenek.

> *„[A jól berendezett plurális társadalom tagjai] ugyan nem juthatnak egyetértésre minden kérdésben, de azért a politikai és társadalmi igazságosság elfogadott elvei erősítik a polgárok közötti barátságot (civic friendship) és erősítik az összetartozást."* (Rawls 1999e: 327)[6]

A méltányosságként felfogott igazságosság elveinek megvalósítását és fenntartását, az elvek alapján kialakuló történelmi intézményrendszer fenntartását közös célnak tekinthetjük. „Az alapgondolat egyszerűen az, hogy a jól berendezett társadalom (a méltányosságként felfogott igazságosságnak megfelelően) maga is egyfajta társadalmi unió." (Rawls 1997: 610) A méltányosságként felfogott igazságosság elvein felépített társadalom fenntartása tehát olyan nemcsak instrumentális, hanem egyúttal szubsztantív öncél is, amely egyúttal az állampolgárok erkölcsi keretrendszerének fontos ele-

[5] Pogonyi Szabolcs fordítása – a szerkesztők megjegyzése.

[6] Pogonyi Szabolcs fordítása – a szerkesztők megjegyzése.

me. Az így felfogott rawls-i igazságosságelmélet egyáltalán nem zárja ki a republikánus érzelmeket. Sőt, csak akkor van lehetőség a méltányosságként felfogott igazságosság intézményeinek fenntartására, ha az állampolgárok kellően elkötelezettek mellette, és aktívan részt vesznek működtetésében.

Ráadásul – mint arra Taylor rámutatott a liberális szerződéselmélet vélt értéksemlegességének kritikájakor – a társadalmi különbségek elve maga is tekinthető szubsztantív jónak. Rawls is utal rá, hogy a társadalmi különbségek elve rehabilitálja a testvériséget azáltal, hogy „azokat az attitűdöket és magatartásokat sugallja, amelyek nélkül a demokratikus jogokban kifejeződő értékek nem jutnának napvilágra" (Rawls 1997: 137). A társadalmi különbségek rawlsi elvét elfogadó társadalom így kicsit olyan lesz, mint egy család: tagjai cselekedeteit nem saját hasznuk motiválja csak, hanem a mások java is. „Egy családtag rendszerint csak akkor akar nyereségre szert tenni, ha ezzel előmozdítja a többiek érdekének érvényesülését is. Nos, aki a társadalmi különbségek elve alapján kíván eljárni, az pontosan ezt éri el" (Rawls 1997: 38).

Így a rawlsi, méltányosságként felfogott igazságosság a republikánus eszmékkel is összeegyeztethető. Az alkotmányos demokráciában ugyanis kialakulhatnak republikánus érzelmek. És ehhez – mint azt a klasszikus republikánusok is feltételezték – nem szükséges, hogy a társadalom tagjai közös átfogó doktrínákat fogadjanak el (Rawls 1999b: 469; Rawls 2001: 144). Rawls viszont – ellentétben kommunitárius kritikusaival – nem tartja elengedhetetlenül szükségesnek a liberális társadalom fenntartásához, hogy minden polgárt mélyen áthassanak a republikánus eszmék, és a közügyekben való aktív részvételt fontosnak tartsák. Rawls tényként kezeli, hogy a modern társadalmakban sokan egyáltalán nem foglalkoznak a közügyekkel. A modern állam fenntartása nem igényel az athéni poliszban elvárt elkötelezettséget és áldozatokat a polgároktól (Rawls 2001: 142–143).

Stabilitás

A liberális állam valóban semlegességre törekszik az átfogó doktrínák tekintetében. De ebből nem szükségképp következik, hogy az állam soha semmilyen jóra vonatkozó nézet érvényesülését nem segítheti elő. Sőt, mint arra korábban utaltam, Rawls a *Political Liberalismben* kifejti, hogy a liberális alapértékeket elfogadni nem hajlandó egyénekkel szemben kényszert kell alkalmazni. Ami a jó életre vonatkozó átfogó nézeteket illeti, az állam lehet úgy is semleges, hogy mindenkinek egyenlő módon biztosítja a szabadon választott és az igazságosság elveivel összhangban lévő jóra vonatkozó nézeteknek megfelelő életformákat és törekvéseket, feltéve, hogy ezt a segítséget mindenkinek megadja, függetlenül attól, hogy milyen szubsztantív jóra törekszik az igazságosság elvei által kijelölt helyesség keretein belül (Rawls 1999b: 459). Az így értelmezett semlegesség a társadalmi intézményrendszerben bizonyos jóra vonatkozó nézetek megerősítéséhez vezet (Rawls 1997: 460).

A liberális társadalom instabilitására vonatkozó taylori érvek egy részét nem lehet filozófiai alapon visszautasítani. Azt, hogy a rawlsi igazságosság elmélete alapján felépített politikai közösség mennyire bizonyul életképesnek, csak empirikus alapon lehet

megítélni. Ezért nem is kívánok hosszan foglalkozni az olyan kultúrkritikai megjegyzésekkel, hogy az önérdeken alapuló liberális társulás individuumai nem lépnek fel „a társadalmat fenyegető despotával vagy puccsistával szemben". Ennek a kijelentésnek a súlya filozófia szempontból nem nagyobb, mint annak a taylori nézetnek, amely a szegénytörvényeket és a csernobili atomerőmű katasztrófáját a modern instrumentalizmus és individualizmus következményének tekinti. Az a politikai filozófiai szempontból releváns állítás viszont, amely szerint a liberális szerződéselméletek nem fektetnek kellő hangsúlyt a jól szervezett társadalom stabilitására, nem állja meg a helyét. Kétségtelen, hogy a liberális szerzők feltételezik, hogy a jogok kölcsönös elismerése önmagában elég a társadalom fennmaradásához elengedhetetlen szolidaritás kialakulásához. De ez nem jelenti, hogy kizárólag egoista szempontok motiválnák az egyéneket a liberális társadalom fenntartásában.

Rawls a stabilitás kérdését nagyon is komolyan veszi: egész fejezetet szentel neki már *Az igazságosság elméletében* (Rawls 1997: 576–584), és a későbbi munkákban is (Rawls 2001: 180–202; Rawls 1993: 140–144). De mivel ő az életformák és a jóra vonatkozó nézetek pluralitásából indul ki, szükségszerű, hogy az igazságosság elvei függetlenek kell hogy legyenek a jóra vonatkozó szubsztantív nézetektől. Ha a liberális társadalom elkötelezné magát a jóra vonatkozó valamilyen átfogó nézet mellett, akkor nem lenne lehetséges a méltányos társadalmi intézményrendszer kialakítása, amelyet minden egyénnek érdekében állna elfogadni. A pluralitás elfogadásának ára, mint azt a liberális értéksemlegességgel kapcsolatos kommunitárius kritikák cáfolatakor kifejtettem, a világnézeti semlegesség. Ha nem lehet egyetértésre jutni az átfogó doktrínák terén, akkor csak a világnézeti szempontból semleges, a jóra vonatkozó nézetek egyikét sem előnyben részesítő (de egyúttal az észszerű, vagyis mások átfogó nézeteivel összeegyeztethető jóra vonatkozó nézeteket nem is tiltó) társadalmi alapszerkezetre van szükség.

Mindez azonban nem jelenti, hogy a liberális társadalmat kizárólag az önérdek tartaná össze.[7] Ahogy arra az individuumfogalomra és instrumentalizmusra vonatkozó kritikák kapcsán utaltam, Rawls csak érintőlegesen foglalkozik filozófiai antropológiai kérdésekkel. De azért *Az igazságosság elméletében* az „erkölcsi lélektan" elveinek áttekintésekor kiemelte, hogy a bizalom és szeretet a családban tanulható, és hozzáteszi, hogy valami hasonló történik az igazságos (vagyis méltányos) társadalmi berendezkedés talaján: a polgárokban kifejlődik a barátság és a bizalom érzése, amelyek az igazságérzet alapjául szolgálnak (Rawls 1997: 569). Rawls hangsúlyozza azt is, hogy az erkölcsi nevelés – már amennyiben az alapelvei a méltányosságnak megfelelőek – is összhangban van a jól szervezett társadalom alapvetéseivel.

> *„Az erkölcsi nevelés tehát autonómiára nevelés. Idővel mindenki tudni fogja, miért tenné magáévá az igazságosság elveit, s hogy miként következnek ezek azokból a feltételekből, amelyek úgy jellemzik őt, mint aki tagja az erkölcsi személyekből álló társadalomnak." (Rawls 1997: 598)*

[7] Természetesen az, hogy a liberális szerződéselméletek nem pusztán a racionális önérdeket tekintik a társadalom fennmaradásának alapjának, még nem jelenti, hogy a pusztán racionális önérdeküket követő egyének társadalma ne lehetne stabil. Ez azonban ismét csak empirikus kérdés, amivel jelen dolgozatban nem kívánok foglalkozni.

A jól berendezett társadalom egyúttal társadalmi unió is: igazságos intézményeit az ilyen intézmények között szocializálódó egyének nemcsak racionális érdekeikkel összhangban lévőnek tartják, hanem egyúttal önmagukban is értékesnek tekintik. A jog uralmát nem csak azért tartják fenn, mert észszerű (Rawls 1997: 289–291). A jól berendezett liberális társadalomban az igazságosság szubsztantív cél, „közösségi érték" (Rawls 1997: 612). A politikai igazságosság elvei ugyan nem szubsztantív jóra vonatkozó felfogáson alapulnak, de azért mégiscsak megerősítik az összetartozást és a társadalmi stabilitást. Az egyének a jól berendezett társadalmat önértékként, szubsztantív értékként fogják fel, még akkor is, ha ez kevésbé átfogó, mint a hagyományos vallási, kulturális és erkölcsi koncepciók.

> *„[A] politikai igazságosság felfogását kiegészítő, jóra vonatkozó nézetekre szükség van, ám ezek a nézetek maguk is politikai eszmék, vagyis összhangban kell hogy legyenek az alkotmányos rezsim észszerű politikai igazságosságelméletével. Ezért feltételezhetjük, hogy az ilyen, nem átfogó doktrínán alapuló eszméket minden állampolgár elfogadja. Ezek a politikai erényekkel összefüggő eszmék a politikai igazságossághoz és a méltányos társadalmi intézmények fenntartásához elengedhetetlen ítéletekhez kapcsolódnak, ezért összeegyeztethetők a politikai liberalizmussal. Ezek határozzák meg a demokratikus állam jó polgárára vonatkozó és a politikai intézmények által meghatározott eszméket."* (Rawls 1999b: 460)[8]

Bár a liberális politikai közösségek stabilitásával kapcsolatos empirikus kérdésekkel nem kívánok foglalkozni, fontosnak tartom megemlíteni, hogy a rendkívül plurális procedurális politikai közösségek a jóra vonatkozó nézetek közötti szakadékok ellenére sem tűnnek instabilnak. Az Egyesült Államokban számos súlyos világnézeti és erkölcsi kérdés osztja meg a társadalmat. Az abortusz, az eutanázia, a halálbüntetés, a vallásos oktatás kérdése a politikai viták állandó témája. Az erkölcsi természetű vita azonban alkotmányértelmezési kérdésként jelenik meg a közéletben. Az alkotmánybíróság az abortuszok legalizálásával, a halálbüntetés jogszerűségével, az eutanázia kérdésében és a vallási szimbólumok köztéren történő megjelenítésével kapcsolatos döntéseit bár sokan vitatják, ez mégsem gyengíti a politikai közösség stabilitását. Az alkotmánybíróság döntését még azok is legitimnek ismerik el, akiknek éppen az alkotmányértelmezés miatt nem érvényesülhet szubsztantív meggyőződésük. Vagyis az alkotmányt, és vele a politikai közösség egységét az összeegyeztethetetlen átfogó nézetekkel rendelkező egyének és csoportok szubsztantív célnak tekintik (lásd bővebben Pogonyi 2007). A kései Rawls normatív politikai filozófiája éppen ezt az elvárást fogalmazza meg (Rawls 2001: 21–23, 195, 201; Rawls 1993: 40).

[8] Pogonyi Szabolcs fordítása – a szerkesztők megjegyzése.

ÖSSZEGZÉS ÉS KÖVETKEZTETÉSEK

Dolgozatomban arra a következtetésre jutottam, hogy Taylor liberalizmuskritikája a liberális igazságosságelméletek félreértésen alapul. Az atomista és procedurális alapvetéseket elutasító taylori antropológiára felépített elismerés elmélete filozófiai szempontból kidolgozatlan. A taylori politikai filozófiával kapcsolatos összefoglaló ítéletet Cornel West ragadta meg a legjobban. Úgy fogalmazott, hogy Taylor hisz a liberális individualizmus alapértékeiben, viszont mégsem liberális (West 1989: 872). Politikai filozófiai műveiben és politikusként ennek a paradoxonnak a feloldására tesz kísérletet. Amennyiben dolgozatom következtetései helyesek, a paradoxon feloldására tett kísérlet sikertelen.

Noha nem tartom szükségesnek, hogy a taylori liberalizmuskritika eszmetörténeti vonatkozásait részletesen feltárjam, fontosnak tartom megjegyezni, hogy az elmélet nyilvánvalóan a hegeli hagyományhoz kötődik. Ami a filozófiai módszert és a liberalizmus filozófiai kritikáját illeti, Taylor sokszor hivatkozik Hegel Kant-kritikájára. A liberális politika kritikája, az atomista individualizmussal, az elidegenedett és fragmentált modern társadalmakkal, a nagy vagyoni különbségeket lehetővé tevő és a szabadságot is veszélyeztető kapitalizmussal és fogyasztói társadalommal kapcsolatos nézetek a hatvanas évek baloldali eszméiből nőttek ki, és így közvetve, de szintén Hegelig nyúlnak vissza. A taylori elismerés politikája értelmezhető a modern nyugati társadalmakkal kapcsolatos marxista kritika továbbfejlesztett, az identitáspolitikák alapvetéseivel beoltott „vulgármarxista" (Rosa 1996: 439) változatának (Bickerton–Brooks–Gagnon 2006: 116). Taylor már a hatvanas években is a fogyasztói társadalmat és a materializmust tette felelőssé az elidegenedésért és a közügyek iránti elkötelezettség csökkenéséért (Taylor 1970b: 57–64). A nyolcvanas évek végétől ezt a korai elméletet egészíti ki az elismerés politikájával. Ahogyan Amy Gutmann, Taylor egyik kritikusa fogalmazott: a marxista individualizmuskritikát felváltotta a hegeliánus kritika (Gutman 1985: 308).

IRODALOM

Abbey, Ruth (2000), *Charles Taylor.* Princeton: Princeton University Press.

Bickerton, James – Brooks, Stephen – Gagnon, Alain G. (2006), *The Political Philosophy of Six Influential Canadians.* Montreal – Kingston: McGill – Queens' University Press

Cladis, Mark S. (1992), *A Communitarian Defense of Liberalism. Emile Durkheim and Contemporary Social Theory.* Stanford: Stanford University Press

Galsotn, William (1991), *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State.* Cambridge: Cambridge University Press.

Kymlicka, Will (1990), *Contemporary Political Philosophy: an Introduction.* Oxford: Oxford University Press.

Pogonyi Szabolcs (2003), „Erkölcs és identitás", *Világosság* 5–6, 163–166.

Pogonyi Szabolcs (2007), „Az alkotmány mint kollektív jó", *Kézirat.*

Rawls, John (1993), *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press.

Rawls, John (1997), *Az igazságosság elmélete.* Budapest: Osiris.

Rawls, John (1999a), *Collected Papers*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Rawls, John (1999b), „The Priority of Right and the Ideas of the Good", in: Rawls 1999a, 449–472.
Rawls, John (1999c), „Justice as Fairness: Political not Metaphysical", in: Rawls 1999a, 388–414.
Rawls, John (1999d), „Justice as Fairness", in: Rawls 1999a, 47–72.
Rawls, John (1999e), „Kantian Constructivism in Moral Theory", in: Rawls 1999a, 303–358.
Rawls, John (1999f), „Fairness to Goodness", in: Rawls 1999a, 267–285.
Rawls, John (1999g), „The Independence of Moral Theory", in: Rawls 1999a, 286–302.
Rawls, John (2001), *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Sandel, Michael (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
Skinner, Quentin (1994), „Modernity and Disenchantment: Some Historical Reflections", in: Tully–Weinstock (eds.) 1994, 27–48.
Rosa, Harmut (1996), *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*. Frankfurt: Campus.
Taylor, Charles (1964), *The Explanation of Human Behaviour*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
Taylor, Charles (1970a), *The Pattern of Politics*. Toronto: McClelland and Stewart Limited.
Taylor, Charles (1970b), „The Two Faces of Affluence", in: Taylor 1970a, 50–69.
Taylor, Charles (1979), *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
Taylor, Charles (1985a), *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
Taylor, Charles (1985b), *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*. Cambridge: Cambridge University Press.
Taylor, Charles (1985c), „Interpretation and the Sciences of Man", in: Taylor 1985b, 15–57.
Taylor, Charles (1985d), „Atomism", in: Taylor 1985b, 187–210.
Taylor, Charles (1985e), „Social Theory as Practice", in: Taylor 1985b, 91–115.
Taylor, Charles (1989), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Taylor, Charles (1995a), *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
Taylor, Charles (1995b), „Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", in: Taylor 1995a, 181–203.
Taylor, Charles (1995c), „Irreducibly Social Goods", in: Taylor 1995a, 127–145.
Taylor, Charles (1997), „Az elismerés politikája", in: Feischmidt Margit (szerk.): *Multikulturalizmus*. Budapest: Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, 124–142.
Tully, James – Weinstock, Daniel M. (eds.) (1994), *Philosophy in an age of pluralism. The philosophy of Charles Taylor in question*. Cambridge: Cambridge University Press.
Weinstock, Daniel M. (1994), „The Political Theory of Strong Evaluation", in: Tully–Weinstock (eds.) 1994, 171–193.
West, Cornel (1989), „A Reply to Charles Taylor", *Cardozo Law Review* március.

Szűcs Zoltán Gábor

Republikanizmus és realizmus: összeköthetőek-e, és ha igen, minek?

A „realizmus" és a „republikanizmus" két jól hangzó címke a kortárs politikaelméletben. A legkevésbé sem meglepő tehát, ha esetleg felmerül a kérdés, mi a köze a kettőnek egymáshoz, és vajon össze lehet-e őket kapcsolni valahogy. Én az alábbiakban amellett fogok érvelni, hogy egyáltalán nem lehetetlen dolog elgondolni a realista republikanizmust, de nem magától értetődő, hogy ennek mi lenne az értelme. Éppen ezért amellett, hogy kritikai elemzés tárgyává teszem Philip Pettit nem is olyan régi kísérletét, hogy feltérképezze a két irányzat közötti kapcsolódási pontokat, arra is vállalkozom, hogy legalább vázlatosan jelezzem egy egészen másfajta összekapcsolás lehetőségét, és igyekszem azt is megindokolni, miért tűnik ez utóbbi értelmesebb vállalkozásnak, mint Pettité.

Kezdjük tehát azzal, hogy a két irányzat egyaránt a *mainstreamként* érzékelt liberális politikai filozófia kritikájaként született, és annak kíván paradigmatikus jellegű, átfogó alternatívát kínálni (vö. Galston 2010; Pettit 2000). Hogy a kortárs politikaelméletről adott képük vajon mennyire pontos, a mainstream szerzőkről és műveikről adott olvasataik mennyire nagyvonalúak, érdekes kérdés (vö. Jubb 2015; Thomas 2017). Mindenesetre félreérthetetlen, hogy Rawls, Nozick és mások „analitikus" nagy tradíciójával szemben – és ahol kommunitarizmusvita volt, ott annak részben örököseként –, de a „kontinentális" filozófia hagyományait sem folytatva lép fel mindkét irányzat. A republikánus irányzaton belül Philip Pettit rendszerépítő ambíciója különösen feltűnő. Ő két nagyobb könyvben is nekirugaszkodott, hogy összefoglalja a republikanizmus alapvetéseit (Pettit 2000; 2012), míg a realizmus ennél töredezettebb, polémikusabb és sokszor mintha megragadna a módszervita szintjén (Rossi 2016), s az önálló, szubsztantív mondanivalóval rendelkező realista munkák talán egyikének sincs olyan átfogó ambíciója, mint Pettit könyveinek. Ez a különbség ugyanakkor elhanyagolható abból a szempontból, hogy egyik irányzat sem tudná letagadni szoros kapcsolatát az általa kritizált hagyománnyal.

Mivel jelen kötet tárgya egyébként is a republikanizmus, annak részletekbe menő tárgyalása helyett elegendőnek tűnik csak annyit jelezni itt, hogy ez a kortárs irányzat elsősorban a szabadság sajátos, római és humanista eredetű, dominanciától, uralomtól mentes állapotként való felfogására épülő elemzésével tudott újdonságot nyújtani, és – legalábbis pettiti változatában – olyan klasszikus eszményeket újított fel és tett meg a kortárs normatív politikaelmélet eszközének, mint a kevert alkotmány elképzelése (Pettit 2000). Az így felfogott republikanizmus nem áll szükségszerűen kizáró ellentétben a kortárs politikaelmélet mainstreamjének tekintett liberalizmussal, inkább mutat egy

alternatív liberalizmusfelfogás irányába (Dagger 1997), ám a dominanciától mentesség kritikai szemponttá tétele egyúttal jelentős társadalomkritikai potenciállal rendelkezik.

A kortárs realizmusnak két nagyobb áramlata van: az egyik egyértelműen liberális és a liberalizmus meggyőzőbb megalapozására törekszik (Bernard Williams, Andrew Sabl, Matt Sleat ezt a vonalat képviselik – ezért is van, hogy Kis János [2017] nem tekinti Williamset realistának, hanem óvatos liberálisnak), egy másik inkább a kritikai gondolkodás és a radikális politika megújítására vállalkozna (Raymond Geuss, Chantal Mouffe, Enzo Rossi, Janosch Prinz inkább ide sorolható). Ezzel együtt sokak szemében úgy tűnik, mintha már-már konzervatív vonásokat mutatna a realizmus, különösen a rend, a stabilitás problémáinak előtérbe állítása egyes realisták részéről. Mindez, ha nem is egészen fair, nem teljesen esetleges ráfogás (Finlayson 2014), ahogy az sem, hogy sokak szemében a módszervita a realizmus legfeltűnőbb vonása: ahogy ugyanis a dominanciától mentes szabadság a republikanizmus messziről nézve is legkönnyebben beazonosítható kérdése, úgy a realizmusnál ez a politika kiiktathatatlan konfliktusossága iránti érzékenység. Nagyrészt innen jön a rend problémája is a realizmusban, s persze a módszervita iránti feltűnő érdeklődés is: ha a politikából a gyakorlatban a konfliktus kiiktathatatlan, akkor nagy kérdés, hogy lehetséges-e olyan normatív politikaelmélet, amely – legalább elvi szinten és esetleg csupán az eljárások tekintetében – egyetértésre épül, ahogy a mainstream politikaelmélet a realisták szerint teszi. Nem véletlen, hogy a realisták előszeretettel kritizálják ellenfeleik politikaképét azon az alapon, hogy az elhibázott, szerintük többnyire a szemináriumi termekből ismerős vitaideált keveri össze a politikai konfliktusok valóságával (lásd például Horton 2010).

Ezeket az apróbb-nagyobb hasonlóságokat és különbségeket részben jól magyarázza az a tény, s egyúttal ki is egészíti, hogy mindkét irányzat az angolszász egyetemi kultúrán belül született és mindkettőre jellemző valamiféle óvatosan historizáló elfordulás a tisztán analitikus elméletalkotástól. Innen is van, hogy mindkét irányzat lazán-szorosan kötődik az eszmetörténetírás cambridge-i iskolájához (például John Dunnt rendszeresen felsorolják a realizmus alapító figurái között, Quentin Skinner a republikánus szabadságfogalom újrafelfedezője, Raymond Geuss a *Cambridge Texts in the History of Political Thought* sorozat egyik szerkesztője volt, s az utóbbi évtizedekben egyre-másra jelentek meg a republikanizmussal foglalkozó, cambridge-i ihletettségű történeti szakmunkák stb.). Ám egyik iskola sem radikálisan kontextualista, amin azt értem, hogy normatív politikaelméletként tekintenek magukra, és a történelmet nem a történelem kedvéért, hanem a jelen problémáinak jobb megértése érdekében vizsgálják (a realizmushoz lásd Sabl 2011). A realistának semmilyen nehézséget nem okoz transzhistorikus módon beszélni „a" politika sajátosságairól (ez nem egyszer jogos kritikát is kivált realisták részéről, mert felületes történeti asszociációkra épül, McQueen 2017; Illés 2014), míg Pettit elsőként 1997-ben kiadott könyvében, a *Republicanismben,* miután az első fejezetben bevezette a szabadság eszmetörténetből ismerős, a kortárs politikaelméletből hiányzó felfogását, a második fejezet elején nyomatékosan hangsúlyozza, hogy ez a szabadságfogalom érvényességét nem történeti pedigréjétől nyeri, és akkor is érdekes volna elméletileg, ha az első fejezetben felvázolt történeti összefüggések túlságosan pontatlanok lennének (Pettit 2000: 51).

Mindezek alapján nem meglepőek a közös referenciák és bizonyos, mindkét irányzatban feltűnő témák, így a politikai intézmények és rend törékenysége, valamint a politikai ágencia kiemelt szerepe. Az is tény viszont, hogy a kétféle irányzat közül a republikanizmus mégiscsak inkább az intézményi elrendezésre fordít nagyobb figyelmet (vagyis arra a kérdésre, hogy miként hozhatóak létre bizonyos célokat szolgáló intézmények), a realizmus inkább az egyéni és kollektív cselekvésre (ideértve a kritikai reflexió szükségességét és a sajátos politikai etikai kihívások kérdését). Ebből a szempontból különösen tanulságos, hogy a kortárs realizmus egyik legtermékenyebb, könyvterjedelmű gondolatmeneteket alkotó szerzőjének, Andrew Sablnak a 2002-es könyve, a *Ruling Passions* a demokratikus politikai etikával foglalkozik és az intézményeket csak kontextuális háttérként kezeli, a 2012-es *Hume's Politics* pedig az intézményekkel foglakozik ugyan, de az intézményi elrendezés helyett azt vizsgálja, hogyan jönnek létre stabil konvenciók politikai küzdelmek esetleges eredményeként.

Összességében véve ezért egyáltalán nem tűnik reménytelen vállalkozásnak a realizmus és a republikanizmus összeegyeztetése, ámbátor pusztán ennyi alapján még nem lenne világos, mi szükség lenne rá, vagy mit nyerhetnénk belőle. A hasonlóságok feltűnőek ugyan, a hangsúlykülönbségek viszont a kétféle irányzat szempontjából konstitutív jelentőségűnek látszanak. Persze, nagyon is lehetségesnek látszik elgondolni olyan, a dominanciamentességet hangsúlyozó normatív politikaelméletet, amely számára a politika meghaladhatatlan konfliktusossága is központi jelentőségű. Ám, úgy vélem, az továbbra is magyarázatra szorul, hogy bárki beljebb lenne-e az ilyen összeegyeztetéssel vagy sem.

ELSŐ NEKIFUTÁS: AHOGY PHILIP PETTIT LÁTJA A REALIZMUS ÉS REPUBLIKANIZMUS KAPCSOLATÁT

Pettit (2017) módszere realizmus és republikanizmus lehetséges kapcsolódási pontjainak feltárására a következő: összegyűjt öt kritériumot, amelyekkel szerinte a realizmus jellemezhető, majd megmutatja, hogy ezek mind ráillenek a republikanizmusra is, s ezzel bizonyítottnak tekinti, hogy a kettő igenis összeegyeztethető. Van azonban két probléma ezzel a megközelítéssel. Az egyik, hogy, mint maga Pettit is elismeri, nem a ténylegesen létező realista iskoláról beszél, hanem azokról az elméleti szempontokról, amelyeket „intuitív alapon realisztikusnak" lehet szerinte tartani. Márpedig cikke a *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 2017-es tematikus realizmus számához készült, évekkel a *European Journal of Political Theory* 2010-es tematikus realizmus száma és sok-sok évvel a realizmus jelenlegi reneszánszát hozó első nagyobb szabású munkák után. Ilyen körülmények között nem feltétlenül tűnik szerencsés döntésnek realizmus helyett valami másról beszélni, amit ő intuitíve realisztikusnak tart. Legalábbis, ha az illető célja realizmus és republikanizmus viszonyának tisztázása. A másik probléma az, hogy a Pettit cikkében felsorolt öt kritérium nem igazán alkalmas a realista politikakép megragadására, következésképpen az azoknak való megfelelés sem visz különösebben közel republikanizmus és realizmus lehetséges kapcsolatainak jobb megértéséhez.

Melyek Pettit szerint a realisztikus politikaelmélet kritériumai, és hogy viszonyul ezekhez a tényleges realista politikaelmélet? Szerinte egy ilyen politikaelméletet az jellemez, hogy igyekszik elkerülni a következőket: a moralizmust, a deontológiát, a transzcendentalizmust, az utópizmust és az avantgárdizmust. S ahogy azt majd hamarosan látni fogjuk, ezek egy része (de csak egy része!) valóban ismerős lehet a kortárs realizmusból, csak nem egészen úgy, ahogy Pettit mondja, és ebben az esetben még a hangsúlykülönbségeknek is nem lebecsülendő jelentősége van.

Antimoralizmus

Moralizmus alatt Pettit azt érti, ha egy politikaelmélet nem az embereket ténylegesen foglalkoztató problémákból, hanem bizonyos etikai alapelvekből indul ki, és azok alapján akarja megítélni a létező társadalmi viszonyokat. Pettit szerint ez az, amit a realisták kritizálnak – Geusst is idézi ebben a tekintetben –, s azt állítja, a republikanizmus sem moralista ebben az értelemben, mert a republikánus szabadság, azaz a dominanciától mentesség, nem filozófusi invenció, hanem olyasmi, amit az emberek a gyakorlatban tényleg fontosnak tartanak. Az így felfogott szabadság szerinte nem valami „univerzális", „legfőbb érték", hanem olyasmi, amiről okkal feltételezhető, hogy az emberek fontosnak tartják.

A magam részéről ezt a distinkciót bizonyos szkepszissel figyelem. Nehezen tudom elképzelni, hogy például az igazságfogalomról ne lehetne ugyanezt elmondani, hogy tudniillik nem „univerzális" és „legfőbb érték", hanem egyszerűen az emberekről joggal feltételezhető, hogy nem szeretnek igazságtalanságot elszenvedni. Azt is gondolom továbbá, hogy a rawlsi igazságosságelmélet, az eredeti helyzetet és a tudatlanság fátylát beleértve, nem az emberek mindennapi gondjaitól idegen etikai elvekre épül, hanem olyan, intuitíve nagyon is vonzó igényekre, mint hogy a ránk vonatkozó szabályok ne legyen *unfairek* velünk szemben.

Ráadásul a kortárs realista antimoralizmus hátterében sokkal inkább az erkölcsfilozófiai diskurzus bizonyos előfeltevéseinek (konvergens, objektív, elméleti jellegű, racionális etikai tudás lehetőségének) kritikája áll (vö. Hall–Sleat 2017), amit Geuss (2008) munkáinál is világosabban megfogalmaznak Bernard Williams művei (Williams 2006; vö. Szűcs 2018c). Az ő alaptézise (Williams 2005: 1–3), hogy mind az utilitarista, mind a deontológiai alapokon nyugvó politikaelméletek közös tévedése, hogy a politika alapkérdéseit elméleti (jellegüknél fogva alkalmazott etikai elméleti) rendszer keretei között tekintik megválaszolhatónak. Williams ezt már az etikai kérdésekkel kapcsolatban is súlyos tévedésnek tartja, amit tovább bonyolít, hogy, mint mondja, a politikának bizonyos fokú autonómiája van (vö. Gyulai 2018), azaz – és ezt szokták a realizmus kritikusai egy sajátos politikai normativitás igényével összekeverni – az ott felmerülő kérdésekre adandó válaszokhoz elsősorban azt kell megérteni, hogyan működik a politika, mi hívja életre, és így tovább. Amit Williams „első politikai kérdésnek" nevez, elsősorban sürgető igény arra, hogy minden egyéb előtt biztosítsák a politikai rendet, az emberek biztonságát, az együttműködés alapfeltételeit. Minden egyéb

probléma ennek a sürgető igénynek alárendelten merülhet csak fel a politikában. Nem mintha mindegy lenne, milyen rendben élünk, de mégiscsak minden olyan politikai elképzelés, amely semmibe veszi ezt az igényt, nemcsak elégtelen, hanem veszélyes is. Annál is inkább, mert a politikai rend Williams szerint inherensen törékeny: létrehozása és fenntartása soha be nem fejezhető munka.

Ezért van, hogy a kortárs realisták olyannyira hangsúlyozzák a politikaelmélet kontextualista jellegét. Williams sem azt mondja (Williams 2005: 3–4), hogy mindegy, milyen rend van, csak legyen rend, hanem hogy az „első politikai kérdésre" adandó válasznak – ez az „alapvető legitimitásigény" Williamsnél – egyszerre kell kielégítenie két, egymással szorosan összefüggő feltételt: egyrészt nem következik a hatalom birtoklásának puszta tényéből, másrészt elfogadhatónak kell lennie az emberek számára. Ez az a pont, ahol Williams antimoralizmusa elválik Rawls elméletének moralizmusától:[1] Williams ugyanis azt állítja, az elfogadhatóság feltétele nem koherens etikai elmélet (mint mondjuk Rawls igazságosságelmélete), hanem történeti kontextusba ágyazott indokok készlete, amelyeknek „van valami értelmük" (*make sense*) azok számára, akikre az adott politikai rend kiterjed. Williams szemében Rawls moralizmusával eleve nem az a baj (Williams 2006: 71–92), hogy olyan elvekre apellálna, amelyek, mint Pettit sugallja, nem az emberek mindennapi gondjaira felelnek, hanem hogy ezekből olyan koherens elméletet próbál létrehozni, amelynek elméleti koherenciája szerinte semmit sem tesz hozzá az alapjául szolgáló elvek érvényességéhez.

A kortárs realisták Williamséhez hasonló megfontolásokból beszélnek gyakorlatfüggő vagy kontextualista elméletalkotásról, s ez nem minden alap nélkül veti fel kritikusaik szemében a parttalan morális relativizmus gyanúját (vö. Cross 2017; Leader Maynard–Worsnip 2018; Erman–Möller 2018). Nem mintha a williamsi gondolatmenetből ilyen nyers történelmi relativizmus adódna. Mint az *Ethics and the Limits of Philosophy* és a *Truth and Truthfulness* (Williams 2006; 2002) című munkáiban hosszasan tárgyalja, álláspontja nem szélsőségesen relativista ebben az értelemben, sőt, éppen az ilyen álláspont ellenében érvel. Így aztán a kortárs realizmust igazságtalanság lenne szélsőséges relativizmussal vádolni, illetve, akik megteszik, meglepő tájékozatlanságot árulnak el vele kapcsolatban.

A kérdés az, hogy mindennek alapján a republikánus antimoralizmus vajon fedésbe hozható-e a realista antimoralizmussal. Én úgy gondolom, hogy ez nem annyira attól függ, amit Pettit mond, mert abban az értelemben mindenki antimoralista: Rawls, Dworkin, Cohen, Nozick is. Ha nem ettől, akkor viszont mitől? Attól, hogy a republikánus szabadság vajon összeegyeztethető-e a politika viszonylagos autonómiájával. Ez megítélésem szerint egyáltalán nem lehetetlen, hiszen a dominanciától való mentesség feltétele erősen emlékeztet a williamsi „alapvető legitimitásigényre", ami nem is különösebben meglepő, hiszen a politikai uralom paradigmatikus ellentéte az antikvitástól kezdve az úr-szolga viszony, illetve az ezzel szorosan összefüggő zsarnokságfogalom. Értelmesen újrafogalmazhatónak tűnik a williamsi realizmus olyan módon, hogy az ne elsősorban hobbesi fogalmakkal operáljon, hanem republikánusokkal, aminek po-

[1] A realista Rawls-kritikához lásd: Ujlaki 2016.

tenciális előnyei is vannak: egyebek között jobban érthetővé tehetik, miért tűnik Arisztotelész, Sallustius, Cicero, Tacitus politikai gondolkodása egyszerre republikánusnak és realistának. Fontos azonban látni, hogy ez *nem* az, mint amiről Pettit beszél. De erre majd a következő fejezetben részletesebben is vissza fogok térni.

A deontológia elutasítása

A második realisztikus kritérium Pettitnél a deontológiai szemlélet elutasítása. Pettit itt kétféle megközelítést állít szembe a normatív elméletalkotásban: a deontológiai korlátokat állítót és a teleologikust. Előbbit Rawls igazságosságelméletével jellemzi, és legfőbb kritikájaként azt hozza fel, hogy nem képes elméleti szinten kezelni azt a helyzetet, ha a deontológiai elvárások nem teljesülnek maradéktalanul, míg saját republikanizmusát a második csoportba sorolja (az utilitarizmussal együtt), és külön hangsúlyozza, hogy a szabadság csupán egy célpont, amelynek elérése skaláris: különféle mértékben valósulhat meg, s így szerinte maga az elmélet ad választ arra a kérdésre, hogy mi történik, amikor a szabadság értéke nem valósul meg maradéktalanul.

Ez az a pont, ahol a legfeltűnőbb a különbség a realizmus mint tényleges irányzat és a pettiti „intuitívan realisztikusnak tekinthető" politikaelméletek között. Mert ugyan számos realista úgy gondolja, hogy a konzekvencionalizmus közelebb áll szemléletmódjában a realista politikai etikai megfontolásokhoz, mint a deontológia (lásd például Philp 2007; Williams 2005), amennyiben a tettek következményeire mindig tekintettel kell lenni a politikában, ám, mint ahogy láttuk is, Williams kifejezetten elutasítja, hogy a politikaelméletet az utilitarizmus mint etikai elmélet alapjaira helyezzük (Williams 2005: 1). És ezzel nincs egyedül a realisták között, akik gyakran fordulnak inkább az erényetikához (Sabl 2002; Philp 2007), mint bármely más fajta etikai irányhoz, amikor a sajátosan politikai etika részleteibe belemennek. Ennek az az oka, hogy az erényetika igényli a legkevesebb előzetes etikai elkötelezettség kialakítását a politika általános működésével kapcsolatban, és ehelyett inkább azokra a diszpozíciókra fekteti a hangsúlyt, amelyek kívánatosak bizonyos helyzetekre adandó megfelelő, cselekvő válaszokhoz. Ebbe konzekvencionalista megfontolások is integrálhatóak aztán, az elméletalkotó megítélésének megfelelő mértékben, attól függően, hogy ki mennyire gondolja azt, hogy a politika dilemmatikus döntési helyzetek elé állítja a cselekvőket (Williams vagy Philp inkább ide sorolandó), vagy inkább azt, hogy többnyire lehetséges valamiféle elvszerű kompromisszum a különféle érdekek között (Sabl inkább ide).

Az persze érthető, hogy Pettit miért gondolja, hogy a deontológia a realizmus fő ellenfele. Ez nagyrészt annak köszönhető, hogy Rawls nyomán a modern politikaelméletben nagy szerephez jutott – nem kis részben az utilitarizmus ellenében – a deontológiai megközelítés. Ennek megfelelően Williams és más realisták is nagy teret szentelnek a deontológia kritikájának. Ráadásul ez az a szemléletmód, amelynek ideális és a megvalósíthatósági szempontokat figyelmen kívül hagyó jellegét látszólag a legkönnyebb kimutatni. Csakhogy a realizmus elsősorban nem nem ideális elmélet, a megvalósíthatósági szempontok messze nem a legfontosabb kérdések a számára (Sleat

2013: 10–12). És a deontológia abban az értelemben nem inkább kitüntetett elmélet, mint az utilitarizmus, hogy létezik számottevő realista kritikája az utilitarizmusnak is. Ez persze a szűkebben vett politikaelméleti diskurzusban kevésbé feltűnő, de Williams erkölcsfilozófiai munkáiban teljességgel félreérthetetlenül jelen van (Williams 1973; 2006). S ha például valaki azt kérdezné, hogy egy közgazdász politikai javaslatai vajon mennyire lesznek realisták, alighanem az lenne a válasz, hogy jó eséllyel nem lesznek azok – naiv utilitarista szemléletmódjuk miatt.

A realista megközelítés jellemző vonása ebben az értelemben nem is a konzekvencializmus, mint inkább az a meggyőződés, hogy a politikai cselekvés indokai sokrétűek: keverednek bennük etikai és nem etikai megfontolások, színtisztán politikai szükségből adódó követelmények, érdekek és egyéb értékek (Williams 2005: 73). Mi több, a realista megközelítés sokkal közelebb áll a deontológiához, mint amit Pettit sugall, hiszen a politika autonómiájának tézise azt jelenti, hogy nagyon sok mindent lehet a politikában csinálni, ám ezek végső soron mind azokon a határokon belül kell hogy maradjanak, amelyeket a politika első kérdésére adandó válasz sürgető igénye szab a cselekvésnek. Vagyis a politika autonómiája egyfajta korlátként, és nem célpontként értékelendő. Ez különösen feltűnő akkor, ha valaki Williams legitimitáselméletét vizsgálja: Williams elméletének lényege, hogy nem minden válasz az „első politikai kérdésre" legitim is egyúttal, ahhoz még teljesülnie kell bizonyos korlátozó feltételeknek, amelyeket „alapvető legitimitásigénynek" hív (Williams 2005: 3–4). Hasonlóan működik egyébként Andrew Sabl „demokratikus állhatatosságelmélete" is: Sabl (2002) szerint a különféle politikai szerepek korlátokat állítanak a politikai szereplő elé, hogy az adott szerepen belül milyen típusú politikai célok követése lehetséges, és milyeneké nem. Így például egy morális aktivista csak a közösség meglévő értékeire apellálva tudhatja betölteni szerepét, a törvényhozó mozgásterét erősen korlátozzák a választói és a kollégái iránti kötelességei, és így tovább.

Ettől függetlenül Pettitnek abban igaza van, hogy a deontológiai elkötelezettségek kompromisszummentes képviselete nem realista, de a helyzet az, hogy ennél azért a modern politikai filozófia legtöbb irányzata nagyságrendekkel szofisztikáltabb álláspontot képvisel, és amikor erről a realisták hajlamosak megfeledkezni, akkor kritikusaik indokoltan mutatnak rá arra, hogy mennyire nincs igazuk (Thomas 2017). Amikor tehát Pettit így fogalmazza meg a második kritériumot, akkor a realizmus lehető legkevésbé nagyvonalú változatát képviseli, és – mint ahogy igyekeztem megmutatni – azt is pontatlanul, és ezáltal félrevezetően. Még az is felvethető, hogy a realizmusnak tulajdonképpen nagyon is van deontológiai elkötelezettsége: a rend, a stabilitás, a biztonság. Ám egy ilyen állítást azért óvatosan érdemes kezelni, mert a realisták számára ezek ugyan valóban a politika autonóm világát konstituáló értékek, de ami megkülönbözteti a realistákat a deontológiától, az, mint láttuk, éppenséggel a koherens, átfogó etikai elméleti megalapozás igényének hiánya a realisták részéről. Mi derül ki tehát abból, hogy Pettit szerint a republikanizmus nem deontológiai alapon fogja fel a szabadság értékét, hanem inkább konzekvencialista módon? Alapjában véve nem sok. Ettől még a republikanizmusnak a realizmussal való kapcsolata nagyon változatos lehet.

Antitranszcendentalizmus

A harmadik realisztikus kritérium Pettit szerint az antitranszcendentalizmus. Ezen két szorosan összefüggő dolgot látszik érteni. Az egyik, hogy a politikaelméletnek világos kritériumokat kell tudnia adni egy tökéletlen világban részlegesen megvalósuló ideál értékelésére is, ami azért nem egyszerű feladat, mert az ezzel kapcsolatos intuíciók sokszor félrevezetőek. A másik, hogy az elméletnek tartalmaznia kell kritériumokat arra vonatkozóan, hogy miként lehet egy ilyen ideál megvalósulásához közelebb jutni.

Mint mindig, Pettit itt is Rawlst választja a nem realista felfogás paradigmatikus példájaként, és Amartya Sent, illetve A. John Simmonst idézve kritizálja a rawlsi elméletet. Rawls elméletével állítja aztán szembe saját republikánus felfogását, amelyről azt mondja, világos kritériumokkal szolgál mind az értékelés, mind a kivitelezés számára. Elismeri, hogy a republikánus elmélet ugyan nem ad választ absztrakt szinten minden felmerülő kérdésre ebben a tekintetben, de mint mondja, általában azért elég világosan ki fog derülni belőle, mi a teendő.

Valóban, nehéz lenne vitatkozni azzal, hogy mindezek intuitív szempontból meglehetősen realisztikusnak hangzanak. Ám, másfelől, az is igaz, hogy a valóban létező realista irányzat szempontjából az így felfogott antitranszcendentalizmus nem szolgál szükséges feltételül a realista elméletalkotás számára. Nem szükséges feltétel, mert a legtöbb realista elméletalkotó eleve nem gondolkodik megvalósítandó ideálokban. Vannak ugyan részleges kivételek: Sabl *Ruling Passions* című könyve a képviseleti alapú modern demokratikus rezsim működésének megértéséhez ad értékelési és megvalósíthatósági feltételeket, ahogy a *Hume's Politics* is a stabil politikai konvenciók kialakulásának feltételeit vizsgálja. Ám számos más realista kifejezetten károsnak tartja azt a feltételezést, hogy meg lehetne vagy kellene adni efféle feltételeket. Janosch Prinz és Enzo Rossi pedig kifejezetten amellett érvel (némiképp radikális álláspontot képviselve a realista irányzat egészéhez képest), hogy az ilyesmi eleve összeférhetetlen a realista elméletalkotással, mert az ideológiai jellegű lenne, míg a realizmus ideológiakritikai természetű, és meg is kell maradnia annak (Prinz–Rossi 2017).

Mindezek alapján, ha ez a kritérium nem is zárja ki, hogy a republikanizmus és realizmus összeegyeztethetőek legyenek, különösebben nem is könnyíti meg. Ha a kortárs realista irányzatban népszerűbb lenne a republikánusokra jellemző átfogó rendszerépítő, intézmények, szakpolitkák értékelésére is törekvő ambíció, akkor az antitranszcendentalizmushoz való viszony valószínűleg maga is fontosabb kérdés lenne, élesebb kontúrú válaszokkal. Így inkább azt lehet mondani, hogy e téren a kortárs realista vagy részben egyetért Pettittel, vagy egyáltalán nem gondolja, hogy jó ötlet ilyesmikkel foglalkozni (anélkül persze, hogy a kritizált rawlsi álláspont felé hajlana).

Antiutópizmus

A negyedik kritériumot Pettit úgy határozza meg, hogy egy realisztikus elméletnek különös figyelmet kell szentelnie a megvalósíthatóság és a fenntarthatóság szempontjainak. Nem azt mondja, hogy nem szabad túltekinteni létező vagy első pillantásra is kivihetőnek tűnő határain, de azt határozottan állítja, hogy az olyan elmélet, amely nem szentel figyelmet a megvalósíthatóságnak és a fenntarthatóságnak: utópikus. Az utópikus politikaelmélet tehát eltekint ezektől a szempontoktól: néha egyenesen öntudatosan szembefordul velük, mint G. A. Cohen az igazságosság tiszta elméletével foglalkozva. Érdekes módon Pettit szerint Rawls elmélete – amely sok tekintetben a realisztikus elméletalkotás abszolút ellentéte szerinte – ezen a téren részleges kivételt képez.

Értelemszerűen Pettit meg van róla győződve, hogy a republikanizmus megfelel ennek a kritériumnak, s egy példát is hoz rá: a kevert alkotmány eszméjét, amely szerinte az antiutópikus gondolkodás terméke. Nos, mint korábban is, Pettit kritériumával az a baj, hogy valami, ami intuitíve realisztikus, nem feltétlenül realista. Bár az utópikus gondolkodás kritikája nagyon realisztikusnak tűnik és nem is idegen minden realistától, érdemes megjegyezni, hogy itt olyan, alapvetően konzervatív ideológiai karakterjegyről van szó, amely viszont egyáltalán nem feltétlenül kívánatos minden realista számára. Újabban egyre-másra jelennek meg cikkek, amelyek erősen hangsúlyozzák az utópia pozitív szerepét a realista elméletalkotásban (Geuss 2017; Thaler 2017). Mire alapozva? Arra, hogy a politikai cselekvést jelentősen korlátozzák az elgondolhatóság részben önkényes határai, ezért a felvállaltan utópikus gondolatok ki tudják tágítani a lehetségesnek tartott terrénumát. Arról nem is beszélve, hogy ennek fordítottja, a disztópia szerves része a realista gondolkodásnak (Szűcs 2017). A Pettit által is idézett hume-i gondolat például, amely szerint a politikát úgy érdemes felfogni, mintha mindenki gazember lenne benne, bevallottan disztópikus: nem a valóságról szól, hanem az elképzelhető legrosszabb forgatókönyvről.

Emellett a realistákat régóta foglalkoztatja, hogy elhatárolják saját felfogásukat a szimplán nem ideális elméletektől, amelyeket a Pettit által is idézett Valentini tévesen realistának tart (Valentini 2012), s amelyek fő ismérve, hogy a megvalósíthatóság kérdése áll a középpontjukban. Nem arról van szó, persze, hogy a realisták szerint ne lenne fontos, mi megvalósítható, és mi nem, hanem hogy a nem ideális elméletek szerintük parazitikus természetűek: az ideális elméletek kritikájára és kiegészítésre korlátozódnak, míg a realizmus célja inkább a politika egészére vonatkozó teljes értékű leírás megfogalmazása (Sleat 2013).

Pettit tehát ismételten olyan kritériumot azonosít, amely a tényleges realista elméletalkotás szempontjából nem szükséges feltétel. Nagyon is elképzelhető persze olyan realizmus, amely ebben az értelemben következetesen antiutópista, de én azt gondolom, hogy a realisták inkább a mérsékelt antiutópizmus és az utópiák iránti korlátozott érdeklődés között helyezhetőek el az utópizmus–antiutópizmus tengelyen (Szűcs 2018b). Ebből következően ez a kritérium nem is biztosít elég jó szempontot a republikanizmus és realizmus közötti kapcsolatok feltárása számára.

Antiavantgárdizmus

Pettit az ötödik kritériumot antiavantgárdizmusnak nevezi, és annak mintájára képzeli el, ahogy a hatalmat a nép nevében gyakorló kis politikai csoport azt valójában kisajátítja a maga javára. Ugyanez politikaelméletben olyasféle elméletalkotási stílusnak feleltethető meg, amely helyesről és helytelenről maga akar dönteni, tekintet nélkül arra, hogy mit akarnak valójában az emberek. Az ilyen elméletalkotási stílusnak van ideális beszédpozíciója is: az avantgárdista elmélet beszélője nem a többi állampolgárral azonos státusú állampolgár, hanem tanár vagy mester, aki nagyobb tudással rendelkezik a többieknél és alkalmasabb is annak eldöntésére, hogy mi helyes és mi nem.

Ez az episztemikus aszimmetria értelemszerűen mélyen antidemokratikus és tulajdonképpen érthető, Pettitnek mi baja van vele. Ám még így is érdekes kérdés, hogy vajon egy realista politikaelméletnek mennyire kellene antiavangárdistának lennie. A demokrácia elitista felfogásait nehéz lenne nem realistának mondani, s ezek mind episztemikus aszimmetrián alapulnak (vö. Pakulski–Körösényi 2012); ahogy annak a gondolatnak is nagy hagyománya van (s ez nem idegen a realista hagyománytól), hogy a gyakorlati politikai tudás (amely nem a mesterek vagy tanárok tudása, nem is elméleti jellegű) korántsem egyenlően hozzáférhető mindenki számára (klasszikus példa: Machiavelli 2017). A képviseletelméletek is nagyrészt aszimmetrikus helyzetet képzelnek el a képviselő és a képviselt között (Pakulski–Körösényi 2012). Sőt, amellett is lehet érvelni, Bernard Maninnal, hogy a modern képviseleti demokrácia sok tekintetben inkább elektorális arisztokrácia, mint a szó klasszikus értelmében vett demokrácia lenne (Manin 1997). Ha pedig így van, akkor sem a demokrácia valósága, sem a realista politikaelmélet nem szükségképpen antiavantgárdista.

Ezzel együtt tagadhatatlan, hogy számos realista szerző – mint John Dunn (2000) vagy Bernard Williams (2005) – űz gúnyt azokból a politikaelméleti erőfeszítésekből, amelyek a politikaelméletnek afféle törvényhozói szerepet szánnak a politika gyakorlatában. Emögött viszont általában nem annyira az antiavantgárdizmus húzódik meg, mint inkább a gyakorlati és elméleti tudás szembeállítása és a gyakorlati tudás rehabilitálásának szándéka.

A legnagyobb baj Pettit szembeállításával, hogy összemosni látszik két szituációt: az ideális beszédhelyzetet és a tényleges hatalmi viszonyokat. A tanár vagy mester ideális beszédpozíciója tényleges hatalmi pozíció nélkül egészen mást jelent, mint tényleges hatalmi erőforrásokkal megtámogatva. Az még tényleges hatalmi erőforrások aszimmetriája esetén is érdekes kérdés, hogy vajon valóban összeférhetetlen-e a demokratikus ideálokkal (nem beszélve a realizmusról), de az ideális beszédpozícióbeli episztemikus aszimmetria és a tényleges hatalmi viszonyok egyenlősége a legkevésbé sem tűnnek összeférhetetlennek. Utóbbi esetben mindig fennáll a lehetősége ugyanis annak, hogy egy könyvet, amely azt vindikálja, hogy jobban tudja a dolgokat, kinevessünk vagy unottan félretegyünk; de akár vitába is szálljunk vele. Ha pedig így van, felmerül a kérdés, hogy vajon ez a kritérium alkalmas-e annak megmutatására, hogy a republikánus és a realista irányzat összeköthető. A magam részéről erősen szkeptikus vagyok.

Összefoglalva: a Pettit által megadott ötféle kritériummal több baj is van. Némelyik önmagában is problematikus, mások pedig egészen egyszerűen nem alkalmasak a ténylegesen létező realista irányzat jellemzésére, következésképpen a republikanizmus és a realizmus kapcsolatainak feltérképezésére sem. Lehet persze amellett érvelni, hogy Pettit nem is akart semmit sem mondani a realizmusról, ám ez meglehetősen ügyetlen védekezés volna. Mert igaz ugyan, hogy Pettit igen körültekintően elkerüli, hogy amit leír, azt *expressis verbis* a realizmus jellemzésének mondja, de másfelől az időnkénti idézetei realista szerzőktől és a szöveg tágabb kontextusa (beleértve a címet) egyértelműen azt implikálják, hogy Pettit legalábbis azt feltételezi, hogy az általa felvázolt intuitíven realisztikus politikaelmélet és a szűkebb értelemben vett realista irányzat jelentős részben átfedik egymást. Ez azonban nincs így. Éppen ezért Pettit cikke valójában nem segít tisztázni, hogy vajon republikanizmus és realizmus között milyen kapcsolódási pontok léteznek.

MÁSODIK NEKIFUTÁS: LEHETSÉGES-E REALISTA REPUBLIKANIZMUS?

Az eddigiekben elsősorban azt igyekeztem megmutatni, hogy elvileg nem kizárt, hogy a republikánus politikaelméletnek valamilyen realista változatát képviseljük, ám hogy ez hogyan is nézhetne ki és milyen haszna lehetne, azt nem Pettittől fogjuk megtudni. Írásom hátralévő részében megváltoztatom a stratégiát, és amellett fogok röviden érvelni, hogy nemcsak lehetséges efféle realista republikanizmus, hanem bizonyos esetekben kifejezetten hasznos lenne a realista irányzat számára, ha tanulni próbálna a republikanizmustól.

Ehhez konkrét példát fogok megvizsgálni, amelyet a cikk korábbi részében már említettem, és ez az, hogy Bernard Williams (2005: 1–31; vö. Hall 2015; Philp 2012; Sleat 2014; Szűcs 2018b: 45–68) hobbesi ihletettségű legitimitáselmélete értelmesen újrafogalmazható republikánus módon, és ez segíthet elkerülni bizonyos komplikációkat az elmélettel kapcsolatban. Milyen komplikációkat? Egyrészt azt a lehetséges kifogást, hogy rejtetten moralista lenne. Másrészt azt a kifogást, hogy túl alacsonyra tenné a lécet. S harmadikként azt a kifogást, hogy parttalan relativizmushoz vezetne. Ehhez arra van szükség, hogy 1. az alapvető legitimációs igényt a dominanciától való mentességgel helyettesítsük be, 2. a szabadságot nem biztosító választ az első politikai kérdésre a dominanciával, 3. a szabadságot nem kielégítő mértékben biztosító választ a zsarnoksággal azonosítsuk.

Williams elmélete abból indul ki, hogy a „politika első kérdése" a rend, stabilitás, biztonság, kooperáció feltételeinek biztosítása, amelyre azonban egynél többféle válasz adható, s ezen válaszok nem mindegyike felel meg az alapvető legitimációs igény (*Basic Legitimation Demand*) követelményeinek. Ehhez két feltételnek kell teljesülnie. Az egyik, hogy elfogadható legyen (*acceptability*), azaz másként, hogy értelmesnek tűnjön (*make sense*) egy adott történeti kontextus keretei között a politikai közösség tagjainak számára. A másik, hogy olyan válasz legyen, amely nem mond ellent az első

politikai kérdésben rejlő követelménynek, azaz ne ássák alá a rend biztosítására szolgáló eszközök magát a célt. A kétféle követelmény viszonya nem teljesen tisztázott Williamsnél, de ami ennél is érdekesebb, hogy a második feltétel tisztán konceptuális és transzhistorikus jellegű (magának a politikai fogalmának a része), míg az első feltétel történeti kontextushoz kötött, s mint ilyen, tulajdonképpen alesete a második fajta feltételnek. Másként megfogalmazva: olyan politikai eszköz, amely elfogadhatatlan az emberek túlnyomó többsége számára (az első feltétel nem teljesülése), értelemszerűen nem felelhet meg annak a követelménynek, hogy ne legyen ellentmondás eszköz és cél között (a második feltétel nem teljesülése), hiszen aligha lehet tartós rendet alapítani az emberek makacs ellenkezése dacára.

Az elmélet rejtett moralizmusának vádja akkor merül fel, amennyiben azt feltételezzük, hogy a rend kiemelt szerepe előfeltételezi politika előtti morális érték elfogadását, és/vagy akkor, ha feltesszük, hogy az elfogadhatóság kritériuma nem állhat meg prepolitikai morális elkötelezettségek nélkül. Igaz, maga Williams erre azzal válaszolna, hogy a moralizmus nem annyira morális értékek elfogadásáról szól, mint inkább a politika etikai elméletből való levezethetőségéről. Ám ha ezt el is fogadjuk mentségként, ettől még tény, hogy a williamsi megkülönböztetés legitim és illegitim állapotok között nem is egy, de két morális értékhez méri a rendszer legitimitásának kérdésére adott válaszokat: a rendhez és az elfogadhatósághoz. S ha így van, óhatatlanul felmerül a kérdés, hogy mi marad ezeknek a válaszoknak a komolyan vehetőségéből, ha mindenáron meg akarjuk kerülni, hogy etikai elmélethez hátráljunk vissza megalapozásukkor.

A második és harmadik kifogás is éppen emiatt kerül elő – amiatt, hogy Williams elmélete nem tudja megnyugtatóan tisztázni, miért ne lenne szükség etikai elméleti megalapozásra. A második kifogás ugyanis az, hogy etikai megalapozás nélkül túl alacsonyra kerül majd a léc. Williams természetesen igyekszik megmutatni, hogy az alapvető legitimációs igény kielégítésének számos effektív, de nem moralista jellegű korlátja van: radikálisan hátrányos helyzetbe hozott csoportok számára aligha létezik legitimációs lehetősége a velük való bánásmódnak; erőszakkal nem lehet elfogadtatni legitimációs igényre adott válaszokat; maguknak az embereknek a széles körben osztott meggyőződései is effektív korlátot állítanak a legitimációs eszközök elfogadhatósága elé. De másfelől Williams konkrét példái azt sugallják, hogy még meglehetősen sötét diktatúrák is kielégíthetik az alapvető legitimációs igényt (nácik áldozatai és helóták jelentik ugyanis a legitimálhatatlan állapotok példáit nála). Ha pedig így van, valóban meglehetősen alacsonyra tették a lécet, s felmerülhet az a kérdés, hogy mire jó az ilyen legitimitáselmélet egyáltalán.

Végezetül az etikai elméleti megalapozás hiányából fakad a harmadik lehetséges kifogás is, amely szerint Williams elmélete parttalan történelmi relativizmushoz vezethet. Ezt ugyan ő maga tagadja és komoly erőfeszítéseket tesz műveiben annak megmutatására, hogy tényleg nem ez a helyzet, ám így is nehezen tagadható tény, hogy Williams legitimitáselméletének gravitációs középpontjában elméleti szempontból fekete lyuk van: ahelyett, hogy etikai elmélet világítaná meg, mi elfogadható és mi nem, Williams arra buzdít minket, hogy egyszerűen vegyük tudomásul, hogy nem minden fogadható el különböző történeti szituációkban értelmes indokként. Ezért is mondja egy régeb-

bi esszéjében a politikai filozófiát nem tiszta elméletnek: szerinte ugyanis értékeink és normáink végső soron a történettudomány, a szociológia stb. számára hozzáférhető tényekből vezethetőek le, nem etikai elméletből. Csakhogy Williams történelmi tényei meglehetősen elnagyoltak. Úgy véli például, hogy a modern korban a legitimitás kritériumai liberális jellegűek. De milyen alapon? Az elmúlt kétszáz évben az emberek túlnyomó része nem liberális eszméken alapuló rezsimekben élt, és még ma sem azokban él. Ha pedig így van, akkor óhatatlanul is feltámad a gyanú, hogy Williams realista legitimitáselmélete egyszerűen nem képes kielégítő megalapozást nyújtani saját liberális meggyőződéseinek a történeti kontextusra hivatkozással. Ebből persze még nem következik parttalan morális relativizmus, de az igen, hogy a williamsi realista legitimitáselmélet és a williamsi liberalizmus kapcsolata aggasztóan kidolgozatlan, s Williams hivatkozása a történeti kontextusra ebben az összefüggésben még a legjóindulatúbb (a *Truth and Truthfulnesst* is figyelembe vevő) olvasatban sem tűnik alkalmasnak arra, hogy eloszlassa a relativizmus gyanúját.

Úgy gondolom, a fenti problémák részben Williams kérdésfelvetésének hobbesi jellegéből adódnak, amelynek egyik rejtett (pontosabban Williams által tagadott) tulajdonsága szerződéselméleti jellege. Ami Hobbesnál társadalmi szerződés, az Williamsnél az elfogadhatóság. A lényegi különbség az, hogy Hobbes arról győzködi olvasóit, hogy a társadalmi szerződés alapja, hogy a rezsim képes-e rendet teremteni: teljesen mindegy milyet, a rend már puszta létezésénél fogva máris elfogadhatóbb, mint az anarchia, minden további morális igazolás nélkül; Williams számára viszont nem teljesen mindegy, hogy milyen az a rend. Hobbes elmélete – anakronisztikusan, de nem megalapozatlanul szólva – a szuverén hatalom moralista kritikája elől igyekszik elvenni a levegőt,[2] így azzal, hogy Williams ismét kétszintűvé teszi a politikai rend legitimációját, maga keveri elméletét moralizmusgyanúba, s mivel aztán nem kínál moralista választ az általa felvetett igazolhatósági kérdésre, ismét csak maga tisztítja meg a terepet a parttalan relativizmus és a túl alacsony léc vádjai számára.

Mit segíthet ezen a helyzeten a republikánus szabadságfogalom átvétele? Elsősorban azt a félreértést segíthet eloszlatni, amely a williamsi legitimitáselmélet rákfenéje, hogy az első politikai kérdésre adandó válaszhoz egyedül a rend, a biztonság és a kooperáció tartozna hozzá konceptuálisan, más nem. Holott rendet, biztonságot, kooperációt a maffia is tud biztosítani, mégpedig tartósan, nem kizárólag és nem is elsősorban erőszakra támaszkodva (vagyis még az az abszurd kérdés is felvethető, hogy az alapvető legitimitásigényt nem elégíti-e ki a maffia, és őszintén szólva nem hiszem, hogy az elmélet maga egyértelműen eligazítana ebben a tekintetben, még ha a válaszunk persze intuitív alapon határozott *nem* is). Ehelyett az első politikai kérdésnek a *politikai* uralom megteremtéséről és fenntartásáról kell szólnia, a politikai uralom pedig nem pusztán rend, és nem is csak elfogadható rend, hanem olyan elfogadható rend, amelynek disztinktíven politikai formája van. Ez tautológiának hangozhat, de valójában nem egészen az. Ha ugyanis a kitüntetetten politikai formához a dominanciától mentességként felfogott szabadság értékét rendeljük hozzá, máris beljebb vagyunk annak megválaszolá-

[2] Egy egészen másfajta Hobbes-értelmezéshez: Douglass 2016.

sában, mégpedig szubsztantív módon, hogy mi különbözteti meg a politikai uralmat az elfogadható rend biztosításának egyéb formáitól. Eszerint ugyanis a rendnek vannak merőben erőszakon (azaz nem elfogadáson) alapuló, dominancián (azaz elfogadáson) alapuló és szabadságon (azaz dominanciamentességen) alapuló formái, s csak utóbbiak tekinthetőek politikai rendnek.

Az első felmerülő kérdés, hogy vajon realista alapon megtehető-e mindez. Úgy gondolom, ennek valójában nincs semmilyen akadálya. Az, hogy Williams szerencsétlenül megválasztott hobbesi kiindulópontja miatt a rend, a biztonság és a kooperáció értékére egyszerűsíti le az első politikai kérdést, hogy az alapvető legitimációs igénynyel igyekezzen valamit korrigálni ezen, semmilyen módon nem minősíti a realizmust. A dominanciamentesség integrálása a politikai uralom fogalmába egyenesen szükségesnek látszik, hogy el lehessen különíteni fogalmilag a nem politikai uralmi formákat a politikaiaktól. S ez ráadásul történetileg is plauzibilisnek látszik: nem csak a fizikai erőszakkal alávetettek, megsemmisítésre szántak álltak kívül a történelem nagy részében a politikai közösségen, hanem a rabszolgák, a gyarmati sorban élők, az állami jobbágyok, a jobbágyok vagy épp a nők is. Nem véletlen, hogy a szabadság klaszszikus elméleteiben az úr-szolga viszonynak, vagy épp az annak mintájára elképzelt zsarnokság fogalmának kitüntetett szerepe volt: a politikai uralom ugyanis a történelem nagy részében nem a társadalom egészének rendjét, hanem csak egy részét fedte le. Arisztotelész is éles szemmel figyelte meg, hogy a tiszta zsarnokság voltaképp nem is állam (Arisztotelész 1984). Következésképpen semmi akadálya nincs annak, hogy a dominanciamentességet a politikai uralom fogalmához tartozónak tekintsük, amolyan transzhistorikus tulajdonságának, miközben jó realistaként megőrizzük kontextualizmusunkat. Ehhez ugyanis csak azt kell elfogadni, hogy, mint Williams maga is mondja a legitimitás kapcsán, a politikai uralom tulajdonképpen szivacsszerűen lukacsos szerkezetű: nem mindenhova és mindenkire egyformán terjed ki, konkrét alakja történetileg változik.

A második kérdés az, hogy miként segíthet mindez megválaszolni a williamsi legitimitáselmélettel kapcsolatos három ellenvetést. Ami a rejtett moralizmus vádját illeti, mint láttuk, Williams elméletének nehezen megemészthető része, hogy nem kínál koherens etikai elméletre alapozott kritériumrendszert az első politikai kérdésre adandó válaszok megítélésére, csak a rend, a biztonság és a kooperáció értékének elsődleges fontosságát hangsúlyozza. A dominanciamentesség értékének beemelése az első politikai kérdésbe azzal az előnnyel jár, hogy érdemben bővíti az e kérdésre adandó válaszok megítélését egy szemponttal anélkül, hogy etikai elméletet hívna ehhez segítségül. Ráadásul, ha realista alapon teszi, akkor azt is feltételezi, hogy a két érték között feloldhatatlan konfliktusok állhatnak elő, ami a politikai uralom inherens törékenységét is segíthet jobban megérteni, s azt is megmagyarázhatja, miért lehetetlen egyetlen koherens etikai elméletbe integrálható válasszal szolgálni az első politikai kérdésre.

A túl alacsonyra tett mérce vádja is enyhíthető a segítségével. Teljesen ki nem iktatható ugyan, mert egyetlen realista elmélet sem tekinthet el attól, hogy különböző korszakokban más és más mértékben van igény a politikai uralomra, tehát mindig felmerülhet, hogy egy realista túl megengedő. De e vád jelentősége érdemben csökkenthető,

mert innentől mindig rá lehet mutatni arra, hogy hol nincs politikai uralom, és hol van. A náci Németország mint uralmi forma eszerint akkor is zsarnoki volt, amikor a lakosság túlnyomó része elfogadta, és amikor még nem kezdett szisztematikusan megsemmisíteni több milliónyi embert, s ennek kimondásához nincs szükségünk semmire, ami a realista elkötelezettségekkel összeférhetetlen lenne.

Ugyanemiatt a parttalan relativizmus vádja is mérsékelhető. Ha a dominanciamentességre törekvés része az első politikai kérdésnek, akkor mindig rendelkezésre áll a mércénk: a zsarnoki és a politikai uralom mindig megkülönböztethető. Viszont ettől még maradhatunk kontextualisták. Ez a mérce sem kényszerít tehát minket abba a szerepbe, hogy, mint Williams mondja, Kantot kelljen játszanunk Artúr király udvarában. Kimondhatjuk, hogy Nero zsarnok volt és Thrasea a köztársasági szabadság védelmezője akkor is, ha természetesen tudjuk, hogy mindketten olyan világ lakói voltak, amelyben a politikai uralom a társadalom szűk elitjére korlátozódott, miközben a lakosság túlnyomó része tartósan nem politikai jellegű alávetettség valamilyen formájában élt.

Érdekes módon a dominanciamentesség integrálása a politikai uralom fogalmába nagy vonalakban összhangban van Williams legitimitáselméletének történelemi víziójával, amelyet a következőképpen foglal szlogenszerűen össze: „legitimitás + modernitás = liberalizmus"; s ami azt jelenti, hogy a liberálisok elvárásai a legitim állammal szemben elválaszthatatlanok a modern gondolkodástól, vagy, másként megfogalmazva, a modern legitimitás elkerülhetetlenül liberális. Ebben benne van Williams részéről az a gondolat is, hogy a modern liberalizmus nemcsak a múltba visszatekintve nem univerzálisan érvényes, hanem a jövője is kérdéses. Hasonlóképpen mondhatjuk, hogy mivel a modernitásban a modern állam kvázi univerzális autoritásigényt jelent be egy adott területen élő összes ember fölött, nagyon könnyű azt gondolni, hogy a dominanciamentességnek is kvázi univerzálisnak kell lennie. Azonban retrospektíven könnyen lehet, hogy ezt történetileg esetleges állapotnak fogjuk tartani, amelyet már ma is részben aláásnak, de a jövőben talán még mélyebben átalakíthatnak olyan fejlemények, mint a globális nagyvállalatok megerősödése, a tömeges migráció, a technológiai fejlődés és a territoriális államok szuverenitásának meggyengülése (hogy katasztrófa-forgatókönyvek említésétől most eltekintsek). Nyersen fogalmazva: a politikai uralom régen sem volt kizárólagos uralmi forma, és könnyen lehet, hogy a jövőben sem lesz az, bármilyen kézenfekvőnek is tűnik a modernitásban az államot monopolhelyzetben lévő szereplőnek látni.

LEZÁRÁS

Írásomban amellett próbáltam érvelni, hogy realizmus és republikanizmus összevetése önmagában véve nem különösebben érdekes probléma, s ha felületesen csináljuk, mint Philip Pettit teszi elemzett írásában, akkor végképp nem sok értelme van. Ám, másfelől, ha komolyan vesszük mind a realizmust, mind a republikanizmust, akkor olyan belátásokhoz juthatunk, amelyek érdemben előrevihetik az elméletalkotást. Erre

egy példát hoztam fel: azt, hogy mennyivel érdekesebb elmélethez juthatunk republikánus alapon a politikai uralomról, mint ha Williamset követve durván hobbesiánus kiindulópontot választanánk magunknak. Őszintén remélem, hogy sikerült megmutatnom, hogy ez a kísérlet nemcsak érdekesebb, hanem ráadásul valóban egyszerre republikánus és realista is.

IRODALOM

Arisztotelész (1984), *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest: Gondolat.

Cross, B. (2017), „Normativity in Chantal Mouffe's Political Theory", *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* 24: 180–191.

Douglass, Robin (2016), „Hobbes and political realism", *European Journal of Political Theory* 0: 1–20.

Dagger, Richard (1997), *Civic Virtues: Rights, Citizenship and Republican Liberalism*. New York – Oxford: Oxford University Press.

Dunn, John (2000), *The Cunning of Unreason. Making Sense of Politics*. New York: Basic Books.

Erman, Eva – Möller, Niklas (2018), „Political Legitimacy for Our World: Where Is Political Realism Going?" *The Journal of Politics* 80: 525–538.

Finlayson, Lorna (2014), „With radicals like these, who needs conservatives? Doom, gloom, and realism in political theory", *European Journal of Political Theory* 0: 1–19.

Geuss, Raymond (2008), *Philosophy and Real Politics*. Princeton: Princeton University Press.

Geuss, Raymond (2017), „Realism, Wishful Thinking, Utopia", in: Chrostowska–Ingram (eds.), *Political Uses of Utopia: New Marxist, Anarchist, and Radical Democratic Perspectives*. New York: Columbia University Press.

Gyulai Attila (2018), „The Lesson of Carl Schmitt's Realism. The Autonomy and the Primacy of the Political." *Theoria* 65/2: 26–49.

Hall, Edward (2015), „Bernard Williams and the basic legitimation demand: a defence", *Political Studies* 63: 466–480.

Hall, Edward – Sleat, Matt (2017), „Ethics, morality and the case for realist political theory", *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 20/3: 278–295.

Horton, John (2010), „Realism, liberal moralism and a political theory of modus vivendi", *European Journal of Political Theory* 4: 431–448.

Illés Gábor (2015), „Thuküdidész és a politikai realizmus", *Politikatudományi Szemle* 1: 111–131.

Jubb, Robert (2015), „Playing Kant at the Court of King Arthur", *Political Studies* 63/4: 919–934.

Kis János (2017), *A politika mint erkölcsi probléma*. Második kiadás. Budapest: Kalligram.

Leader Maynard, Jonathan – Worsnip, Alex (2018), „Is There a Distinctively Political Normativity?", *Ethics* 128: 756–787.

Machiavelli, Niccolo (2017), *A fejedelem*. Ford. Lutter Éva. Budapest: Helikon.

Manin, Bernard (1997), *The Principles of Representative Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

McQueen, Alison (2017), „Political realism and the realist 'Tradition'", *Critical Review of Social and Political Philosophy* 20: 296–313.

Pakulski, Jan – Körösényi András (2012), *Toward Leader Democracy*. London – New York: Anthem Press.

Pettit, Philip (2000), *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Clarendon Press.

Pettit, Philip (2012), *On the People's Terms: A Republican Theory ad Model of Democracy.* Cambrige: Cambridge University Press.
Pettit, Philip (2017), „Political realism meets civic republicanism", *Critical Review of Social and Political Philosophy* 20: 331–347.
Philp, Mark (2007), *Political conduct.* Cambridge, MA: Harvard.
Philp, Mark (2012), „Realism without Illusions", *Political Theory* 40(5): 629–649.
Prinz, Janosch – Rossi, Enzo (2017), „Realism as ideology critique", *Critical Review of Social and Political Philosophy* 20: 348–365.
Rossi, Enzo (2016), „Can Realism Move Beyond a Methodenstreit?", *Political Theory* 44: 410–420.
Sabl, Andrew (2002), *Ruling passions: Political offices and democratic ethics.* Princeton – Oxford: Princeton University Press.
Sabl, Andrew (2011), „History and reality: idealist pathologies and 'Harvard School' remedies", in: Floyd–Stears (eds.), *Political Philosophy versus History? Contextualism and Real Politics in Contemporary Political Thought.* Cambridge University Press.
Sabl, Andrew (2012), *Hume's Politics. Coordination and Crisis in the History of England.* Princeton: Princeton University Press.
Sleat, Matt (2013), *Liberal realism. A realist theory of liberal politics.* Manchester University Press.
Sleat, Matt (2014), „Legitimacy in Realist Thought: Between Moralism and Realpolitik", *Political Theory* 42/3: 314–337.
Szűcs Zoltán Gábor (2017), „Realism and Utopianism Reconsidered: A Political Theoretical Reading of A Song of Ice and Fire", in: Czigányik (ed.), *Utopian Horizons: Ideology, Politics, Literature.* Budapest – New York: CEU Press, 217–236.
Szűcs, Zoltán Gábor (2018b), *A politika lelke.* Budapest: MTA TK.
Szűcs, Zoltán Gábor (2018c), „The a-theoretical core of political realism." *Studies in Social and Political Thought* 28: 31–43.
Thaler, Mathias (2017), „Hope Abjuring Hope: On the Place of Utopia in Realist Political Theory", *Political Theory* 0: 1–27.
Thomas, Alan (2017), „Rawls and political realism: Realistic utopianism or judgement in bad faith?", *European Journal of Political Theory* 16 (3): 304–324.
Ujlaki Anna (2016), „Rawls, a realizmus előfutára? A moralista szerző elméletének változása realista szemszögből A Theory of Justice-tól a Political Liberalismig", *Politikatudományi Szemle* 25/4: 50–66.
Valentini, Laura (2012), „Ideal vs Non-ideal Theory: A Conceptual Map", *Philosophy Compass* 7/9: 654–664.
Williams, Bernard (1973), „A Critique of Utilitarianism", in: Smart–Williams, *Utilitarianism. For and Against.* Cambridge University Press. 77–150.
Williams, Bernard (2002), *Truth and truthfulness.* Princeton: Princeton University Press.
Williams, Bernard (2005), *In the Beginning was the Deed.* Princeton: Princeton University Press.
Williams, Bernard (2006), *Ethics and the Limits of Philosophy.* Princeton: Princeton University Press.

Horkay Hörcher Ferenc

A konzervatív, városi republikanizmusról

A republikanizmus bevett fogalma szerint radikális és progresszív politikai gondolkodásmód, mely a polgárok politikai részvételén alapul mint ami egyedül legitimálhatja a hatalomgyakorlást egy köztársaságban (a fogalom átfogó magyarázata: Lovett 2018). A modern európai politikai gondolkodástörténetben a római köztársaság Cicero által megfogalmazott örökségeként a fogalom két hullámban vált jelentőssé. Elsőként a kora modern korszakban, a mai államfogalom kialakulásának időszakában, többek között Machiavelli, James Harrington és Algernon Sidney műveiben.[1] Másodszor a felvilágosodás filozófiai újításait követően, az amerikai és a francia forradalom kapcsán, az amerikaiaknál az angolok gyarmatosító hatalmával, Franciaországban saját zsarnoki uralkodójukkal szemben megfogalmazott ideológiaként. Ebben az időszakban elsősorban Rousseau, Hume és az alapító atyák elképzelései nyomán vált újból népszerűvé e gondolkodásmód, mégpedig forradalmi változatában.[2]

Bár mindkét hullámban előszeretettel hivatkoztak az antik római örökségre, a modern republikanizmus számos ponton eltér antik mintájától. A modern változat ugyanis radikális, forradalmi ideológia, ami programszerűen nem volt igaz az antik respublikára. Noha a republikanizmus nyelve már a 18. századi magyar politikai diskurzusban is megjelent, valójában a hosszú 19. században vált igazán érzékelhetővé Magyarországon, leginkább abból az okból kifolyólag, amit Batsányi verse fogalmaz meg e korszak legelején, 1789-ben: „Vigyázó szemetek Párizsra vessétek!"[3] Vagyis a republikanizmus a radikális ifjúság számára a francia forradalom ismétlődő hullámainak tanulságait összefoglaló hívószó lett Magyarországon. Ez a franciás gyökerű republikanizmus továbbélt a 20. században is, s a kortárs republikanizmus fogalma mögött is felfedezhetjük e radikális hangütést. Gondoljunk arra, ahogy például Quentin Skinner és Philip Pettit használja a kifejezést.

Az alábbiakban azonban a republikanizmus hagyományának egy másik, kevésbé ismert ágával fogunk foglalkozni. Nem a haladó, sőt forradalmi potenciállal rendelkező változatával tehát, hanem épp ellenkezőleg, a maradáspárti, konzervatív irányzatával. Hogy – bár első hallásra ellentmondásosnak tűnhet – van ilyen változata is a fogalomnak, azt a szakirodalomból vett két példa igazolhatja. Az egyik megállapítás Ian Shap-

[1] Niccolò Machiavelli: *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről* (kb. 1517), James Harrington: *Óceánia* (1656), Algernon Sidney: *Értekezések a kormányzatról* (1698).

[2] Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről* (1762), David Hume: *Egy tökéletes köztársaság terve* (1754), Alexander Hamilton – James Madison – John Jay: *A föderalista. Értekezések az amerikai alkotmányról* (1788).

[3] Batsányi János: *A franciaországi változásokra* (1789).

irótól származik, aki szerint a republikánus szemlélet elemei – a liberalizmuséhoz hasonlóan – felfedezhetők konzervatív, mérsékelt és radikális kontextusban is (Shapiro 2009). A másik kijelentés talán még meglepőbbnek tűnhet. Demeter Attila állítja, hogy a modern konzervativizmus atyjaként emlegetett Edmund Burke munkássága is magán viseli a republikanizmus örökségét: „... a Burke-féle konzervatív szemlélet (mely a maga korában egyébként nem konzervatívnak, hanem liberálisnak számított) szintén a klasszikus republikanizmus örököse" (Demeter 2013). Ám még a kortárs republikánus gondolkodó, eszmetörténész Maurizio Viroli is kitart amellett, hogy a republikanizmust ne valamifajta konstruktivista doktrínaként értsük, aminek igazolására a történelem számtalan példával szolgál (Viroli 2002: 60–61).

E tételeken is felbátorodva dolgozatunk e konzervatív republikánus felfogásnak ered a nyomába. Történeti vizsgálódásainknak három tézisét előre is bocsájtjuk: 1. Létezik egy történetileg kialakult, konzervatívnak nevezhető republikanizmus. 2. Ez a konzervatív republikanizmus a város mint politikai közösség ideológiájaként szolgált. 3. Ez a konzervatív republikanizmus a mai politikai filozófia számára is releváns. Az alábbiakban először a konzervatív republikanizmus eszmetörténeti perspektíváját fogjuk – nyilván csak jelzésértékkel – felvázolni. Ezt a konzervatív, városi republikanizmus – szintén szükségszerűen leegyszerűsített – politikai filozófiai vázlata fogja követni.

Az európai politikai hagyomány külön fejezetben emlékezik meg a republikanizmus különböző antik változatairól. Ezek közül az ókori görög tapasztalat két változata az athéni és a spártai republikanizmus kísérlete. Az athéni republikanizmust a kereskedelem és az ipar, a politikában az államformák körforgása jellemezte (egyeduralom, a kevesek uralma, demokrácia), míg a spártai republikanizmus jellemzője a katonai erény volt, s meglehetősen rideg, de tartós társadalmi formát takart. A republikanizmusnak Európában ez lett a két alapvető változata – egy békés és a demokráciát lehetővé tevő s egy harcias, a köz érdekében mindenkit mozgósítani tudó berendezkedése. Athén republikanizmusa kulturális és társadalmi fejlettsége révén vált példaadóvá a későbbi korok számára, míg Sparta önvédelmi képessége és a polgárok jól szervezett együttműködése révén hatott.[4]

Az ókori hatásnak van egy fontos közvetítője: és ez Róma, s Róma politikatörténetének az az értelmezése, ami elsősorban Cicero nevéhez fűződik. Cicero egyik legfontosabb hozzájárulása a republikanizmus történetéhez a vegyes kormányzat tana (*res publica mixta*). A híres római rétor felfogása szerint a római köztársaság a kormányzati hatalmat a következőképp osztotta meg: a tisztségviselőknek megfelelő hatalma volt (*potestas*), az előkelők tanácsának tekintélye (*auctoritas*), míg a népnek magának a szabadságot (*libertas*) biztosította (Cicero 1995: 136). Ez a kiegyensúlyozottság biztosította azt, hogy az egymással szükségszerűen versengő társadalmi erők ne forduljanak egymással szembe, hanem valamiképp együttműködjenek a köz javára. De van Cicerónak egy másik nagy érdeme is: az, hogy az ősök szokásainak tiszteletére is tanított, s a hagyományok követésére. Amikor Cicero a múlt jelentőségére ébreszti rá hallgatóit és olvasóit, akkor azt akarja mondani, hogy a politikai közösség akkor tud virágzóan

[4] Az antik republikánus minták kora modern európai hatástörténetéhez lásd: Velema–Weststeijn 2018.

működni, ha békében él a múltjával, s képes megőrizni az elődök által megteremtett javakat. Ez Cicero korában sem volt könnyű – az ősök rég meghaltak, az új generációknak új politikai körülmények között kellett küzdeniük, az örökségük védelmében. A cicerói elképzelés persze nem a semmiből jött: arra a hagyományos antik toposzra épült, amely szerint volt egyszer egy aranykor, amikor jól mentek a dolgok, az elődök erősek és morálisan kiegyensúlyozottak voltak. Később azonban hanyatlásnak indult a közösség, s ez azért történhetett meg, mert elfelejtette korábbi értékeit. Ez a múltat felmagasztaló, a jelent kritikusan értékelő, a morális hanyatlás (korrupció) veszélyét hangsúlyozó történeti szemlélet vált meghatározóvá Rómában, s Róma hanyatlástörténetét követve az európai republikánus paradigmában általában is.

De érdemes számba venni azokat a kora modern republikánus berendezkedéseket, amelyek jó ideig sikeresen fordultak szembe a római hanyatlásnarratívával. Itt van mindjárt az itáliai városállamok sora, amelyek közül ragadjuk ki inkább Velence példáját, s nem a folyamatos belső feszültségek szabdalta, s ebből is következőleg államformáját folyamatosan váltogató Firenzét vagy a magát a keresztény világ középpontjává átformáló, s ezért a republikánus kormányzási formára kevésbé fogékony Rómát. A Velencei Köztársaság majdnem minden itáliai városállamot túlszárnyalt berendezkedése tartósságával, kormányformája stabilitásával. Ez a tudatosan mitizált állandóság a vegyes kormányzatnak volt köszönhető, legalábbis Velence kiterjedt legendája ezt terjesztette (Contarini 1543). Velence fennmaradásának záloga jól sikerült, és sokáig változatlanul megőrzött kormányzati intézményrendszere volt. A velencei kormányzati rendszerben fontos szerepet töltött be az egyszemélyi (de korlátozott) hatalmat gyakorló dózse, a viszonylag széles körű jogkörét szívesen és bátran gyakorló velencei szenátus, de a zárt hatalmi elitet képező velencei nemesi patríciusréteg is. Velence hódító korszakának viszonylag hamar végeszakadt, de a béke, a kereskedelem és a kultúra virágzó kikötőjének szerepét magára öltő város sokáig meg tudta őrizni önállóságát. Velence épp azért fontos az általunk vizsgált konzervatív republikanizmus szempontjából, mert legendájának fontos részét képezte, hogy aranykorának állapotát kívánta megőrizni, nem új hódításokra törekedett. Franco Venturi szerint a történelmi kihívásokra Velence „a mozdulatlanság tipikusan republikánus reflexével válaszolt. A programszerű konzervativizmus politikáját űzte." (Venturi 1971: 41)

Velence mítoszával két másik korai köztársaság is vetélkedett. Mindkettő hajlandó volt függetlenségéért hosszú harcokat is vállalni, s nagyhatalmakkal szemben vívta ki és védte meg autonómiáját: természetesen Hollandiáról és Svájcról van szó. Németalföld a hódító spanyol királysággal szemben tudott győzedelmeskedni, míg a svájci Esküszövetség a német Habsburgok ellenében védte meg függetlenségét – mindkét szokatlan államalakulatot a vesztfáliai béke ismerte el független entitásként. Mindkét területre igaz, hogy az egyre erősebb városok autonómiái kapaszkodtak össze nagyobb területek, tartományok, illetve kantonok önkormányzati formáiba, s ezekből épült ki az új államalakulat, melyben ezért a helyi autonómiák és az aktív részvétel minden polgár számára természetes volt. Ez a modell szemben állt a Hobbes *Leviatánja* modelljét követő központosított államalakulatok (így az angol, a francia vagy a spanyol királyság) államformájával. A holland és svájci helyi autonómiák alapját azok a kiváltságleve-

lek jelentették, melyek specifikus jogokat biztosítottak a városok és polgáraik számára, melyekhez mindig ragaszkodtak aztán, vissza-visszatérve közös alkotmányos felhatalmazásukhoz. A városok egymással is rivalizáltak, de a külső fenyegetéssel szemben mindig összefogtak, mert tudták, ez biztosíthatja fennmaradásukat. A holland és a svájci polgár maga is érdekelt volt a béke fennmaradásában, fegyverrel védte tehát a békét, mert így gyakorolhatta kereskedelmi vagy iparűzési tevékenységét. E két köztársaság nem volt terjeszkedő, a szomszédjait fenyegető agresszív államalakulat – de saját érdekeiket kőkeményen védelmezték a külső támadással szemben. A kivívott jogok és szabadságok védelme, ragaszkodás az ősök által rájuk hagyományozott örökséghez, ez jellemezte ezt a kora modern kori polgárságot, mely a városok szövetségéből szervezett államot magának.

Venturi szerint a kora modern köztársaságok mindegyike rákényszerült az aktív semlegesség politikájára, hogyha túlélését biztosítani kívánta a nagyhatalmak között. E tekintetben tehát élesen elütöttek a katonai erényekre épülő antik köztársaságok példájától, amelyek külpolitikájukban nagyon is támadóak voltak. E kora modern köztársaságok a kereskedelemre kívántak építeni, s ehhez épp a béke volt életbevágóan fontos számukra. Társadalmi berendezkedésüket tekintve polgáraik a társas erényekben jeleskedtek, az együttműködés változatos formáit dolgozták ki belpolitikailag. Diplomáciai eszközökkel az államközi konfliktusok kezelésében is sokáig tudtak dacolni a túlerővel. A kora modern kontextusban ezért e városi alapon szerveződő republikanizmus kifejezetten ígéretes példát mutatott (Venturi 1971: 71).

Pocock híres nagy narratívája, a *Machiavellian Moment* maga is a republikanizmus kora modern történetét kívánta összefoglalni, de angolszász orientációjú nézőpontja eltért Venturi elképzelésétől (Pocock 1975). Ráadásul nála a városi lépték ki is marad a történetből, eleve az újonnan létrejövő államokról esik szó. Igaza lehet Kossmann összehasonlításának, amely szerint: „Venturi republikánus hagyománya a békés kereskedelmi köztársaság hagyománya, mely politikailag konzervatív, mely hajlamos polgárai jogaira, s nem azok kötelességeire helyezni a hangsúlyt, míg Pocock aprólékos és meggyőző részletességgel elevenít fel egy olyan hagyományt, amely kereskedelemellenes republikanizmusról szól, mely agrárius, harcias, s azt hangsúlyozza, hogy a polgároknak részt kell venniük a kormányzásban, s mindenekelőtt a hadviselésben" (Kossmann 2000: 167–193).[5] Pocock hőse Machiavelli, s a hagyomány, amelyet rekonstruál, inkább az angolszász népekre terjedt ki, beleértve az angol polgári forradalom híveit és katonáit, olyan teoretikusokat mint Locke, Hobbes és Hume, valamint az amerikai függetlenségi háború hősei. Kossmann viszont ahhoz a felvilágosodáskutató Venturihoz áll közelebb, aki a régi rend felbomlásának nagy narratíváját másfelől új társadalmi forma megjelenéseként írja le. Kicsit Huizingára is emlékeztető módon a németalföldi típusú republikanizmust pragmatikus kereskedelmi társadalomként jellemzi: „A hollandok a városállam keretei között gondolkodtak. A városállam vagy városok szövetsége jelentette számukra a normalitást és a hagyományt. […] [E]gy olyan város, persze,

[5] Kossmann szerint Venturi modellje a Constant-féle „modernek szabadságát" valósítja meg, míg Pocock modellje közelebb áll a „régiek szabadságához".

amely elég nagy, lakók tízezreivel, s nyitva a külföldiek előtt, hisz a kereskedelem és az ipar révén válik virágzóvá." Kossmann azt is explicit módon kimondja, hogy ez a holland köztársasági típus „urbánus vagy városi republikanizmus" (*urban republicanism*) volt (Kossmann 2000: 180).

Ennek a németalföldi kora modern városi republikanizmusnak volt kései, nagy hatású ideológusa Johan Huizinga. A Magyarországon is kedvelt történész esszéista *A középkor alkonyával* szerzett világhírt, de élete végén megírta a holland aranykor könyvét is (Huizinga 2001: 23). Huizinga e könyve révén a városi republikanizmus egyik máig érvényes összefoglalását adta. Lássunk három elemet abból az elemzésből, amelyet a 17. századi holland urbánus köztársaságról írt.

A holland városi társadalom csakugyan kereskedő társadalom volt, abban az értelemben, ahogy a skót morálfilozófusok és teoretikus történészek e fogalmat emlegették (lásd Horkay Hörcher 1996: 295–395, különösen az V. részt, amelynek címe *Polgártárs Ferguson. A polgári társadalom fogalma Ferguson Esszéjében*, 363–378). A hollandok gazdasági megerősödése sokat köszönhetett a városi szerveződési formáknak. Ahogy a művészetekben a németalföldi festészet versenyre kelt az itáliai reneszánsz legnagyobbjaival, ugyanúgy kelt versenyre a holland kereskedő nemcsak a brit vagy a francia versenytársával, hanem az itáliai városállamokkal is. Sikere nem volt független attól, hogy a reformáció következtében a társadalomszervezés hagyományos egyházi keretei meggyengültek, s a nemesség hatalma is engedett, így tudott gazdasági erejének növekedésével társadalmi-politikai szerepet vállalni, s pont a városokban. A legsikeresebb kereskedők egy része magisztrátusi álláshoz jutott, s a városi patríciusok életformáját választotta. Ebben az újonnan kialakuló közegben a városnak és kereskedőinek sikere szorosan összefüggött. Ennek megfelelően, s nyilván nem függetlenül a városok saját hagyományaitól, valamint az újfajta vallásosság közösségi elkötelezettségétől, e kereskedő polgárok kiválóan elsajátították az együttes cselekvés és a közösségért való felelősségvállalás minden csínját-bínját. Mivel a kereskedők mindenben csak szűkebb közösségükre támaszkodhattak, az összetartozás szoros kötelékei a helyi autonómiákat erősítették – a holland aranykor tehát nem valamifajta homogén nemzeti republikanizmus volt. Mivel mindenütt a helyi hagyományok határozták meg az élet menetét, ezért a helyi szokásjog mindennél fontosabbnak tűnt – az állam ehhez képest másodlagos lehetett csak. Huizinga ezt nem decentralizációnak nevezi, hanem eleve adott partikularizmusnak: az élet a városi közösségek szintjén zajlott Németalföldön. Ahogy írja: a „számos kis hatalmi és közigazgatási körre való megosztottság konzervatív beállítottságot hozott magával". Másfelől viszont az állam nem kívánta valamifajta központi akaratnak megfelelően felülírni a helyi hagyományokat. Ellenkezőleg: „[a]z állam is meglehetősen konzervatív volt, régi történelmi mintákra támaszkodott, ragaszkodott a hagyományhoz és a régi jogokhoz". Mi több, itt még a lázadás, ahogy később mondták, a forradalom sem a változtatás igényével lépett föl, hanem sokkal inkább az eredeti állapot visszaállítására törekedett: a spanyolok elleni fellépésük is „konzervatív forradalom" volt (Huizinga 2001: 30–31).

De nem csak a külkereskedelmet képzelték el békés versenyként a holland kereskedő polgárok. Városaik között is éles verseny folyt, ez lendítette előre a gazdaság szekerét

is, ez tette lehetővé a kulturális piac létrehozását, a tudomány fejlődését, ez segítette az egyetemhálózat kialakulását és magas színvonalra emelkedését. „A kultúra sokszínűségének fenntartásához nem kis mértékben kétségtelenül hozzájárult a városok tudatos politikai vetélkedése [...] Mindegyiknek megvolt a maga tisztességes latin iskolája; a humanista műveltség és a humanista ízlés bizonyos mértékben mindenütt otthonra lelt, s a városokat úgymond szellemileg felsrófolta..." (Huizinga 2001: 45, 49) Hogy milyen komolyan vették a városok e kulturális versengést is, mutatja, hogy majd mindegyiknek megvolt a maga festőcéhe, amely jól felismerhető stílusban termelte a művészeti árucikkeket. Az Erasmusról nagy tanulmányt író Huizinga nem véletlenül utal itt a humanista műveltségre. A holland aranykorról írott műve a világháború árnyékában születik, de – mint erről még szó lesz – nyilvánvalóan magán viseli a német klasszikának, Goethének, Schillernek és Humboldtnak a polgári műveltségről, a *Bildungról* szóló idealisztikus elképzelését. Másfelől azonban Huizinga leírása megmarad a földközeli, pragmatikus, bizonyos szempontból már-már érzéki-naturalisztikus leírás- és elbeszélésmódnál. Lefelé stilizálásával ellenáll az idealizálásnak, realizmusa a vérmes és birodalmat építő nacionalizmusok kritikájaként olvasandó, melyek – Bibó szavával – a tömeghisztériára épülnek. A szellem német kulturális fölényével a puritán polgári erényeket állítja szembe Huizinga. A totalitárius ideológiákat gyártó huszadik századdal szemben kultúrkritikai éle is van mondandójának, amikor a hollandok alapvető polgári beállítódásáról ír. Azt javasolja olvasóinak, nézzék meg az intim enteriőröket, melyeket Vermeer fest. Vagy vessenek egy pillantást Rembrandt képeinek természetes kifinomultságára, aki az emberi érzelmeket kívánja megjeleníteni. A hétköznapok költészete ez, Huizinga olvasatában valamifajta megelőlegezett biedermeier, mely épp visszafogott, mérsékelt temperamentuma révén képes garanciákat nyújtani arra nézve, hogy nem eshet szélsőséges ideológiák csapdájába. Ebben a közegben az uralmat gyakorlók hatalmának is megvoltak a korlátai – az egyházi és világi vezetésnek is természetes módon állítottak korlátokat. Ennek az a magyarázata a történész szerint, hogy „a szabadság fogalma középkori volt; a szabadságot úgy fogták fel mint szabadságok összességét, a szabadságok pedig egyet jelentettek egy bizonyos mennyiségű szabállyal" (Huizinga 2001: 30). Ez a hajlam az önmérsékletre ugyan gátat szabott a fantázia szabad szárnyalásának, de lehetővé tette a szorgalom révén történő vagyonosodást és a kultúra kifinomultabbá válását is. Ez a polgári öntudaton alapuló önmérséklet és felelősségérzet vezetett el a gazdasági fellendüléshez, a művészetekben az intim bensőségességhez, a politikában pedig a „megtartás és megőrzés vágyához" (Huizinga 2001: 31).

Mint láttuk tehát, *A középkor alkonyát* író Huizinga magához a középkori szabadságfogalomhoz köti a kora modern városi republikanizmus kibontakozását a reformációt követően kibontakozó holland aranykor idején. Fentebb azt igyekeztünk megmutatni, hogy Huizinga ezt a mérsékletre alapozott polgári erényt a német „titanizmussal" szemben próbálja rekonstruálni. Persze, tudjuk, mert sokan próbálták megfejteni, hogy mennyire nem könnyű annak megértése sem, hogy miként jut el a német kultúrtörténet a goethei műveltségeszménytől a 20. századi barbárságig. Ám témánk szempontjából inkább azt fontos leszögezni, hogy a német hagyományban is megvan ez a polgári, konzervatív, városi alapú önigazgatási modell. S nemcsak Huizinga nagy német kor-

társa, Thomas Mann Lübeckjére gondolhatunk ezzel kapcsolatban – Mann ráadásul sokkal pesszimistább abban a kérdésben, hogy a polgári értékrend megőrizhető-e. Legyen a példánk inkább Goethe kortársa, a városában, Osnabrückben városi vezetőként dolgozó – ma így mondanánk – helytörténész: Justus Möser (1720–1794).[6] Möser felvilágosult értelmiségi volt, mint Goethe – de ugyancsak Goethéhez hasonlóan politikai feladatot is vállalt, csak éppen nem udvari, hanem városi környezetben igazgatott. Osnabrück püspökségen belül, nemesi titulus nélkül, ám családi befolyással élve vált a püspökség és a város meghatározó magiszterévé, akinek az volt a feladata, hogy a feudálisan tagolt helyi eliteket összehangolja, s mindent megtegyen azért, hogy ezek az elitek – a helyi rendek, a városi polgárság vezetői és az egyházi intézmények – a püspökség lakossága érdekeinek megfelelő döntéseket hozzanak. Az érdekes az, hogy városvezetői hivatástudata és értelmiségi elkötelezettsége nem került egymással összeütközésbe. Épp ellenkezőleg. A *Patrióta fantáziák* című munkájában éppúgy, mint az *Osnabrück történetében,* megpróbálta politikusi tapasztalatait és irodalmi képességeit összehangolni, s írott formában megosztani gyakorlati tapasztalatait olvasóival. De írásai nem pusztán a lokálpatriotizmus megnyilvánulásai voltak. Möser tudatosan alakította ki azt a politikaképet, amelyben a múlt kivívott értékei különös megbecsülésnek örvendenek, s a racionalista átalakítások ötletét mindig illő óvatossággal kezelik.

Edmund Burke kor- és eszmetársának írásai nem csak azért érdekesek számunkra, mert gyakorlati politikustól származnak, s a francia forradalom előtt is már óvnak a társadalomátalakítás radikálisabb megoldásaitól. Azért is, mert Möser nem modern területi állam vezetőjeként gondolkodik a megőrzés és reform dialektikáján, hanem alapvetően városi polgárként. Igaz, a német városok jó részével kapcsolatban joggal hangsúlyozza a szakirodalom, hogy alaposan beágyazódtak a megkésett 18. századi rendi világba. Ám számunkra most épp ez a tény az izgalmas: hogy a nagyot álmodás korában is vannak olyan városi tisztviselők és egyben humanista műveltségű, felvilágosult értelmiségiek, akik nem a forradalomba kívánnak rohanni, hanem igyekeznek megőrizni mindazt az értéket, amely a múltból rájuk maradt. Ha brit kortársa, Burke a nagy kiterjedésű állam, sőt a birodalom szintjén gondolkodik el a konzervativizmus hasznán és értékén, akkor Mösert talán joggal nevezhetjük a német városok egyik meghatározó ideológusának, aki a német városok és a kis autonóm államok szintjén gondolja végig, milyen politikai berendezkedés tudja leginkább biztosítani a hely szellemének megőrzését. Az alábbiakban nem fogjuk részletesen elemezni Möser alaposan kidolgozott lokálpatrióta tanait. Példája inkább annyiban tanulságos számunkra, hogy a német hagyományban meglévő helyi autonómiákra irányítja a figyelmünket. Ezek a lokális szabadságok a 19. századi német nemzetegyesítés előtt meghatározó szerepűek voltak, s számunkra elméleti szempontból is tanulságosak.

A konzervatív, városi republikanizmust a fentiek figyelembevételével is az alábbiakban hat pontba foglalva mutatjuk be: 1. A városi közösség vezetése kivételes képességet, egyéb erények között a gyakorlati bölcsesség erényét feltételezi. 2. A városban az egyéni és közösségi szabadság egyszerre, nem egymás kárára érvényesül, de mindig a közös

[6] A róla szóló életrajzi összefoglaló: Knudsen 1986. Lásd még: Muller 1990: 153–178.

szabadság primátusával. 3. A városi politikai ellentétek soha nem mehetnek az összhang (*concordia*) kárára. 4. A városi működés fontos feltétele az intézményes tisztségek rendszere, melyet a vegyes alkotmány elve határozott meg. 5. A városban a szokások és a hagyomány vezeti az életet. 6. A városi polgárok kifinomult politikai kultúrával rendelkeznek, ezt nevezhetjük valamifajta politikai műveltségnek (*Bildung*).

Hogy milyen kulcsszerephez jutottak a kardinális erények a városi republikanizmus ideológiájában, arra jó példa Lőcse városházának külső festett díszítése. Az 1615-ben befejezett újjáépítés után a városháza külső falán a kardinális erények allegorikus alakjai jelentek meg: úgymint a mértékletesség, a gyakorlati okosság (*prudentia*), a bátorság, a türelem (ez nem volt kardinális erény) s az igazságosság. A politikai filozófia szempontjából a kései 16. században különösen fontossá vált a gyakorlati okosság erénye.[7] Ez az államférfiakra hagyományosan vonatkozó hősi és férfias, katonai erények helyett a gyakorlatiasságra, a praktikus kérdések okos eldöntésére vonatkozó képességet, magyarán hétköznapi ítélőképességet jelentett. Az újjáépített lőcsei városházán például a következőképp fejtették ki az építők: „*Prudentia est virtus accurate respiciens id, quod in unaquaque actione decet.*" Vagyis: „Az okosság az az erény, amely gondosan mérlegeli, hogy mi az illendő az egyes cselekedetekben" (Weber 1905: 132). Az illendőség természetesen cicerói értelemben értendő itt, vagyis a *decorumra*, a társadalmilag elfogadottra, illetve a helyzetnek, a pillanatnak megfelelőre vonatkozik. A városvezető prudens döntése ezek szerint annak megítélésén múlt, hogy mit tartott illőnek, s épp e döntéshez volt szüksége a *prudentia* szintén ciceróniánus erényére. Lőcsén természetesen az igazságosság és a türelem is kiemelt jelentőségű, ám a korszakot különösen a gyakorlati bölcsesség foglalkoztatta, mert ettől várták többek között a túlfűtött vallási rajongásból fakadó összeütközések kezelését. A mérlegelés kifejezés egyébként nyilvánvalóan összeköti a gyakorlati bölcsességet az igazságossággal, melyet mérleggel a kezében ábrázolt az építő.

Mivel a város – amennyiben fallal kerítették, különösen – viszonylag szűk, mindenképp véges életteret biztosított polgárainak, ezért sok szempontból nagyon is korlátozni volt kénytelen polgárai szabadságát. Másfelől viszont már a középkorban elterjedt a mondás, hogy a városi levegő szabaddá tesz. Az egyéni szabadság biztosítása egyfelől, másrészt az egyéni szabadságok korlátozása egyáltalán nem tűnt olyan ellentmondásosnak a városi köztársaságban (Lőcsét is köztársaságként határozza meg pecsétje). A város erejét az adta, hogy polgárai együtt léptek föl. Ezért nyilvánvalóan mindenfajta elkülönülés, külön utas politika összeférhetetlen volt a közösség érdekével, s ezt ennek megfelelően szigorúan büntették is. És ez mindenkinek személyesen is érdeke volt. Hiszen épp e szigorúság adta annak esélyét, hogy a város által az egyén számára biztosított szabadság csakugyan több-kevesebb biztonsággal biztosítható legyen. Miközben az igazságosság meghatározása a városháza falán az egyén számára ad biztosítékot („Az igazságosság erénye mindenkinek érdeme szerint ad"),[8] a mértékletesség és a türelem is az egyéni érdekek előtérbe tolásával szemben mozgósították az egyén lelki erejét.

[7] Például Botero, Lipsius, Althusius művében.

[8] „*Iustitia est virtus suum cuique tribuens.*"

De vegyünk egy másik példát! Mondjuk Rembrandt híres festményét, az *Éjjeli őrjáratot* 1642-ből. Ez a kép az amsterdami polgármestert, Banning Cocq kapitányt és az általa vezetett polgári milíciát örökíti meg, magának az önkéntes városvédő fegyveres testület tagságának felkérésére. A festmény árát is a tagok közösen fedezték. Az ábrázolt jelenetben a társulat épp éjszakai őrjáraton vesz részt, tagjai büszkén feszítenek Rembrandt ecsetvonásai szerint – hisz épp a város védelmében cselekszenek. Ráadásul e civil fegyveres testület tagjának lenni külön privilégiumot jelentett – leginkább a város patríciusai közül verbuválódott a puskások társasága. A polgárőrségben végzett munka azért hozott a polgárőrnek dicsőséget, mert önkéntes volt, időnként veszélyes, és a közösség érdekeiért végzett munkának számított. A közösség az ilyen tevékenységet nyilvánvalóan értékelte. Ennek az a magyarázata, hogy a fegyveres járőrözés révén el lehetett rettenteni a közbékét veszélyeztető belső elemeket, és figyelni lehetett, nem fenyeget-e külső támadás. Mindkét szempontból a béke megőrzése a cél. A városi polgár ugyanis szükségszerűen és szinte a végletekig békés természetű, a városi polgárság ideológiája békepárti. Elég, ha csak a lőcsei városháza feliratára emlékeztetünk még egyszer. Ott ugyanis ezt olvashatjuk: „A *békében* a városok kivirágzanak, a háborúban hanyatlanak".[9] A városoknak nyilvánvaló érdeke, hogy a külső-belső békét minden körülmények között megőrizzék, hisz gazdasági virágzásuknak ez szükségszerű feltétele – ezért áldoznak sokat a béke megőrzésére a városi polgárok Amszterdamban is. A városi milícia tagjai a külső-belső betolakodóval vagy zavarkeltővel szemben készek fegyveresen is megőrizni a város békéjét.

Sok szempontból különösen veszélyes a belső zavarkeltő. Mind Róma, mind az itáliai reneszánsz talán legvirágzóbb városának, Firenzének a történetéből tudhatjuk, milyen erővel és milyen kitartással tud egymásra támadni egy város két vagy több meghatározó társadalmi rétege. Elég csak Shakespeare *Rómeó és Júliáját* például vennünk. A veronai szerelmesek történetét eredetileg Matteo Bandello írta meg. A 16. századi itáliai író, katona, szerzetes és püspök költemények mellett a *Dekameront* követő történeteiről ismert. A hősszerelmesek története politikailag nyilvánvalóan az ádáz, családi alapú, de hatalmi érdek-összeütközésből származó ellentétek tragikus következményeire hívja fel a figyelmet. Az eredeti történetben nemcsak a vita során leszúrt Mercutio, majd Tybalt, s persze a szerelmesek fizetnek életükkel e viszálykodásért, hanem a dadust is száműzik, a patikárost felakasztják, míg Lőrinc barát remetének áll, maga is vezekelve tetteiért. Mindez azért, mert a város összhangját (*concordia*) e két család megbontotta. A Herceg így foglalja össze a tanulságokat:

„Hol vagytok, ellenségek? – Capulet -
Montague – lám gyűlölségtek mily átok:
Szerelemmel gyilkolta meg az Ég
Örömetek, s én, mert tűrtem viszálytok,
Két atyafit vesztek: – így bűnhődünk mind."[10]

[9] *„Pace reflorescunt oppida marte caduunt."*
[10] Shakespeare, internet: 81.

A bűnhődés (*punish'd*) oka tehát a viszály (*discords*), mely gyűlölségből (*hate*) fakad. Épp arra szolgált volna az önmérséklet erénye s a bölcs belátás képessége, hogy e szenvedélyeknek ne engedje át magát a polgár, s ne tűrje meg azokat a vezető sem a város falai között – a herceg is bűnhődik, rokonai elvesztése s a város békéjének feldúlása révén, s ezt azért kell elszenvednie, mert nem állította le idejekorán a viszálykodást.

A hercegi (fejedelmi) szerep a monarchikus elem megjelenése az adott város alkotmányában. De mint látjuk, az egyszemélyi vezető uralma beágyazódik a város életébe, s közvetlen felelősséget keletkeztet a város ügyeinek alakulásáért, ennyiben maga is polgári természetű (a polgár fogalmáról még lesz szó a későbbiekben). Ám megvan a béke fennmaradásáért viselt felelőssége a városi elitnek is, a magisztrátusnak, s van felelőssége a szélesebb körű gyűlésnek is, amely a népi elem a városi konstitúciókban. A városok ideális berendezkedése a Polübiosz és Cicero által népszerűsített vegyes kormányzat volt, tehát a római modellt követte, ahol a demokratikus, az arisztokratikus és a monarchikus elv egyaránt érvényesült, a konzulok, a szenátus és a népgyűlés (valamint a többi tisztségviselő) jól megkülönböztetett funkciói révén. Ugyanezen elvet finomította tovább a híres velencei köztársasági berendezkedés, amelyről már volt szó fentebb, de megérdemli, hogy kicsit részletesebben is bemutassuk. Velence csodált intézményrendszerében az *Arengóból*, vagyis a minden polgárt magába foglaló gyűlésből alakult a nagytanács (*Maggior Consiglio* – kb. 2000 fő), minden politikai tekintély forrása. A tízek tanácsa és a 120 tagot számláló szenátus (*Pregadi*) közvetítésével jutunk el az intézményi létrán a *Signoriáig*, vagy *Minor Consiglióig*, amely vétójoggal rendelkezett a dózse döntései felett. Legfelül helyezkedett el a dózse, az állam és minden kormányzati intézmény vezetője, akit a *Collegio*, egyfajta végrehajtó szerv vagy kabinet segített a kormányzás munkájában. Ez a világos, hierarchikus, de a republikánus elvekkel is igazolható és áttekinthető hatalmi szerkezet sem volt garancia a belső konfliktusok elkerülésére, de az intézményrendszer közismert történelmi tartóssága erős érvnek tűnt és tűnik annak hatékonyságával kapcsolatban.

Tudjuk, hogy a városok politikai életét nem csak írott törvények, szabadságlevelek és más egyéb okmányok határozták meg. Talán még ennél is fontosabb szerepet töltöttek be azok a szokások, bevett eljárások, hagyományok, amelyek a mindennapi életet szabályozták, és a felmerülő vitás kérdések elintézési módját meghatározták. A városi élet ugyanis mai mértékkel mérve hagyományosan igen erős közösségi kontroll alatt állt sokáig. De a helyi közösségekre ma is ez áll: működésükre a bevett rutinok, a kialakuló eljárások és megszokás nyomják rá bélyegüket. Mindez azért fontos, mert a nagyvárosi élet ennek épp az ellenkezője: a metropoliszban tökéletesen el lehet bújni, láthatatlanná lehet válni, ott nem érvényesül az egyén felett a közösségi kontroll. Igaz, kialakult rutinok itt is vannak – ám a sorsközösség érzése nem igazán érhető tetten. A mainstream liberalizmus nevezetes módszertani individualizmusa pedig pont ebből a nagyvárosi életformából indul ki: hogy az egyén számára az igazi szabadság a teljes felszabadulás mindenfajta társas kontroll alól. Az atomizált individuum modelljére épülő szabadelvűséggel szemben a közepes és kisvárosok személyközi kapcsolataira épülő városi republikanizmus tehát a közösségbe ágyazott, közösségei által meghatározott egyént tekinti kiindulópontjának. A városi republikanizmus e felfogása egybeesik

az arisztoteliánus, cicerói hagyománnyal – emlékezzünk Arisztotelész *zoón politikon-jára* –, és megerősítést nyer a modern társadalomtudományokban is. Míg korábban az önérdek Adam Smith, Jeremy Bentham és mások által kimunkált fogalmát követő, önző én volt az irányadó a közgazdaságtanban és a társadalompszichológiában, mára a másikra figyelő emberi tulajdonságok és a jellembéli erények felértékelése kulcsfontosságúvá vált az evolúciós biológiai, kulturális antropológiai és gazdaságelméleti megközelítésekben is (lásd például Henrich et al. 2005: 795–815.; Gintis–Van Schaik–Boehm 2015: 327–352).

A városi republikanizmus távol áll azonban a kollektivista szemlélettől is, az egyéni teljesítményt nem becsüli le, épp ellenkezőleg, az egyéni kezdeményező készséget közösségi erőforrásnak tekinti. Viszont közel áll a konzervativizmus felfogásához, ami a tradíciókat, közös tapasztalatokat és hosszú idő alatt csiszolódó szokásokat tiszteletben tartó felfogásában érhető tetten. Cicero volt az, aki az ősök tiszteletét kultusszá tette Rómában, s ez a hagyomány a római köztársasági mintákat is figyelő kora modern városi ideológiákban is erős lesz. Az ősök tisztelete és a kivívott, megszerzett jogok melletti kiállás, a szabadságok megőrzése fontos eleme a városi ideológiáknak. A hagyományok tiszteletén keresztül vezet az út a városi republikanizmus következő konzervatív vonásához. A virágzó európai városokra jellemző az igen fejlett politikai kultúra is, amely lehetővé teszi az emberek tevékenységének célszerű és *win-win* szituációt eredményező koordinálását az állandó kényszer, a központi akarat, a törvények rémuralma nélkül is, a tekintélytisztelet és a személyközi kapcsolatok rendszerén keresztül.

A városi politikai kultúra kialakulásával átalakult a polgár szó jelentése is. A kifejezés a magyar nyelvben a német *Bürger/Burger* szó átemelése. Jelentése nyilvánvalóan a *Burg* (vár, erődítmény) szóval kapcsolatos, ahogy a középkori város szó is ebből származik. Fizikai formájában pedig hozzátartozott a várfal. A polgár (*civis, Bürger*) a város teljes jogú lakója, aki részesülhet a város által megszerzett kiváltságokban (Mollay 1951: 21–35; Mollay 1982: 444–446; Kubinyi 1994: 551). Szende Katalin utal rá, hogy volt szűkebb jelentése is a kifejezésnek, ami a városi politikában való részvételhez, azon belül a tanácstagság kritériumához kötötte a kifejezést (Szende 2006: 86).[11] Ám ismeretes az a megkülönböztetés is, amely a polgárt mint tulajdonnal rendelkező önálló gazdasági szereplőt (*bourgeois*) különbözteti meg a politikai jogokkal rendelkező politikai szereplőtől (*citoyen*). Ennek az alapja is a fenti különbségtételre vezethető vissza. Rousseau magát büszkén genfi polgárnak (*citoyen*) nevezte.[12] Az ő korában ugyanis Genfben a tanácskozási jogú polgárok tartoztak e körbe, míg a kereskedő polgárok a *bourgeois* „pártba" tömörültek, s a két társadalmi csoportosulás között élénk vita, politikai összetűzés alakult ki. Érdekes, hogy a magyar fordítás nem teszi világossá a két fogalom megkülönböztetését: amikor az első könyv hatodik fejezetének lábjegyzetében Rousseau a *bourgeois* és a *citoyen* szavakat használja, a *bourgeois*-t először iparosok és ke-

[11] Szende utal rá, hogy terminológiai megkülönböztetés is használatban volt egy ideig a középkori Sopronban: az egyszerű polgárjoggal rendelkező polgár *conciviskén*t vagy *mitpurgerként* szerepel a korabeli feljegyzésekben, míg a tanácskozási joggal rendelkező polgár volt a *civis* vagy *purger*. Ugyanezt a tanácskozási jogra vonatkozó megkülönböztetést a személynév elé tett *circumspectus* vagy *herr* szó is kifejezhette.

[12] A két fogalom megkülönböztetése: Rousseau 1978: 477–480.

reskedők formulával adja vissza a fordító, majd városlakóként fordítja (Rousseau 1978: 479. lábjegyzet). De már Rousseau fogalomhasználata is kritizálható: azt a Bodint vádolja a két fogalom összekeverésével, aki maga is hivatkozik a republikánus hagyomány klasszikusaira, s szóhasználatában figyelembe veszi a 16. században még javában élő városi republikánus felfogást.[13]

Rousseau-tól Hegel veszi át, s ő alakítja át *terminus technicusszá* a fogalompárt. Ám szemben Rousseau-val, akinél még mindig város(állam), jelesül Genf berendezkedése a két fogalom eredeti kontextusa, Hegelnél már a porosz állam adja e kontextust, a politikai aktivitás ehhez a politikai formációhoz, a területi államhoz kötődik, s csak a *bourgeois* marad meg a civil (értsd polgári) társadalom korábbi, urbánus korlátai között, a *citoyen* átminősül állampolgárrá. Ezzel a két fogalom egymást átfedő jelentése megszűnik.

Pedig a városi republikanizmus ideológiájában e két fogalom egyszerre van (volt) jelen, részben át is fedi (fedte) egymást. Hiszen az ideáltipikus városi polgár nyilván bizonyos értelemben *citoyenként* jár el, amikor a közügyekben tevékenykedik, részben *bourgeois*-nak mutatkozik, amikor a saját gazdasági érdekeit mozdítja elő. De van egy harmadik dimenziója is ennek a kereskedő-politikus polgárnak. Ez pedig az a sajátossága, hogy kultúrát alkot. E kultúraalkotó polgár a *Bildungsbürger.* Az általa alkotott/támogatott kultúra az, amit polgári kultúrának nevezünk magyarul, s amit – persze nem teljesen ugyanazzal a jelentéssel – németül *Bildungként* emlegetnek.[14] A fogalom korábban a Goethe-korszakhoz kapcsolódott elsősorban, illetve a humboldti műveltségideálhoz.[15] Újabban pedig annak a német 19. századi polgárság- és liberalizmustörténeti kutatásnak lett kulcsfogalma, amelyet Jürgen Kocka és munkatársai folytattak a Bielefeldi Egyetemen (s amit Werner Conze Modern Társadalomtörténeti munkacsoportjának a *Bildungsbürgertumra* [kb. művelt polgárság] vonatkozó konferenciasorozata egészített ki) (Kocka 1985–1992; Puhle 1991). Ugyane témához kapcsolódott a Frankfurti Egyetem történészének s a *Historische Zeitschrift* szerkesztőjének, Lothar Gallnak és munkatársainak a városi kontextusban elvégzett, módszertanilag és eredményét tekintve is eltérő kutatása is.[16] Bár e kutatások, melyeknek közös előzménye nyilvánvalóan a weberi gazdaságtörténet és társadalomelmélet, korabeli kontextusa nyilvánvalóan egészen más volt, mint a városi republikanizmus mai, számunkra adódó kontextusa, mégis, ez utóbbi számára is hasznos eredményei vannak. Reinhart Kosselleck volt az, aki e kutatás kontextusában a *Bildung* fogalmát a következő jegyekkel írta körül: a német protestáns eszmények szekularizált változata, mely egyszerre gyökerezik a felvilágosodásban és fordul azzal szembe, intézményesített formája a gimnázium

[13] A Rousseau által nehezményezett fejezet Bodin könyvében (*Hat könyv az Államról*) az első könyv hatodik fejezete, melynek címe: „Du citoyen, et la différence d'entre le sujet, le citoyen, l'étranger, la ville, cité, et République" (A polgárról és az alattvaló, polgár, idegen, város, állam és köztársaság közti különbségről). A könyv magyar fordításából sajnos hiányzik ez a fejezet.

[14] Más európai nyelvre nehéz lefordítani a fogalmat. Ha megpróbáljuk meghatározni a *Bildung* fogalmát (mondjuk Goethe *Wilhelm Meistere* alapján), akkor azt mondhatjuk, hogy az olyan belső, személyes érettség, amely a klasszikus magaskultúra személyes elsajátításán alapul. E meghatározás forrása: Sperber 1997: 276.

[15] Így használja ezt még Márai Sándor is, az *Egy polgár vallomásaiban* (1934–1935). Lásd erről Horkay Hörcher 2014, valamint Horkay Hörcher 2015.

[16] E két történetírói iskolát bemutatja: Sperber 1997.

mint államilag fenntartott középiskola, melynek elvégzésével megközelíthetővé válnak a műveltségen alapuló hivatások. A *Bildung* mint sajátos, ideológiailag is értelmezett műveltséganyag a felső középosztály által folytatott életformákban testesült meg (Sperber 1997: 276). Persze van az így, tehát a 19. századi német liberalizmus kontextusában megfogalmazott *Bildung*-eszményben olyasmi, ami nem fér be a városi republikanizmus eredeti ideológiai keretei közé: ez a polgár államnak való kiszolgáltatottsága. A városi republikanizmus ugyanis a személyes felelősségvállalás és az autonóm életvezetés ideológiája, s az állami helyett a polgár városi kötődését ismeri el. Ám Kockáék kutatása szerint a 19. századi polgár e tekintetben élesen szembefordul a korábbi polgári értékvilággal (Sperber 1997: 277). Ilyen szempontból Gallék kutatását tudja jobban használni a városi republikanizmus, amikor történeti előzményeket keres. Gall megközelítésében ugyanis a helyi (municipális) polgári státusz definiálja a polgárt, az nyerte el a státuszt, aki tehát részt vehetett a város politikai életében (Gall 1993: 1–16). Szerinte nincs törés e társadalmi szegmensben a 18. és a 19. század fordulóján. Úgy találja, egészen az 1848-as forradalomig e városi polgárság kifejezetten összetartó, pedig foglalkozási és más egyéb társadalmi megkülönböztető jegyei alapján nagyon is sokféle, egymástól eltérő réteg képviselteti magát ebben a csoportban. A polgárságot e történeti rekonstrukció a polgári egyletek, klubok, önkéntes társulások hálózatával jellemzi – ami az általunk fentebb Huizinga révén felidézett holland modellhez közelíti e történeti rekonstrukciót. Az ellenségkép is egyesítette e csoport tagjait: az egyre inkább bürokratizálódó állami közhivatallal szemben konzervatívan őrizték saját közösségeik jogi kereteit.[17] Gallék szerint a polgárság kohézióját a 48-as forradalmi megmozdulások törik meg, amelyek érdekkülönbséget keletkeztetnek e táboron belül, s aztán az iparosítás mélyíti el a polgárságon belüli belső törésvonalakat.

A városi republikanizmus ideológiájának rekonstruálásakor azonban ne a két kutatás belső feszültségeire koncentráljunk, hanem próbáljuk meg ezeket egymást kiegészítő narratívákként olvasni. Ha így teszünk, láthatjuk, hogy a polgárlétnek, eredeti értelmében, meghatározó jegye az aktív, városi politikai felelőségvállalás, másfelől azonban egyre inkább kiegészül egy olyanfajta személyiségképlettel, mely elsajátította az európai kultúra évszázadokon keresztül szűrt, elvont, de partikuláris művekben megtapasztalható műveltségét. Ez a műveltség viszont olyan életformát eredményez, amelyet a cicerói hagyomány szerint urbánusnak, csiszoltnak, kulturáltnak nevezünk.

Hogy ez az egyszerre aktív-politikai s másfelől kontemplatív-társadalmi-kulturális ideál nem puszta kitaláció, vagy nem pusztán az utókor projekciója, annak legyen példája Lackner Kristóf (1571–1631) soproni polgármester életútja és életműve (Lackner 1999).[18] A bajor származású apától, osztrák anyától születő gyermek a csepregi kollégiumban már magyarul tanult. Európai vándorút után hazatérve apjától elsajátította az ötvösmesterséget, de újból tanulni vágyott, Grácban, majd a Páduai Egyetemen hallgatott jogot és filozófiát. Doktorált, magiszteri fokozatot szerzett. Hírneves tudós huma-

[17] Tekintetben érdemes felidézni a hazai polgárságkutatás egyik fontos megkülönböztetését, mely a régi, kora újkori polgárság s a 19. században megjelenő új polgárság jelenségegyüttese közötti eltérést hangsúlyozza. Lásd: Bácskai 2006; Czoch 2009.

[18] Részletes életrajzi forrásmű: Lackner 2008.

nistaként tért haza. 28 évesen már a városi tanács tagja, 32 évesen városbíró, négy ízben, 13 éven át Sopron polgármestere volt. De nem csak a városban ismerték el képességeit, tevékenységét – II. Rudolftól nemességet is kapott, majd palotagrófi címet is. Államtudományi műveket és iskoladrámát is írt. *Cura regia* (Királyi gondok) című munkáját a városházán adatta elő, így is nevelve polgártársait. Városkapitányként maga szervezte meg és vezette a város védelmét. Részt vett Bethlen 1620-as országgyűlésén, de ápolta a kapcsolatot a Habsburgokkal, II. Ferdinánddal is. Mindent megtett a felekezeti békéért, a templomot és az iskolát is támogatta. A tudományok és a kultúra terén is vitézkedett: megalapította a Soproni Nemes Tudósok Társaságát. Emblémaszótárt adott ki. Könyvtárat gyűjtött, *ex librisét* maga rajzolta meg. Verseiből kötetet adott ki. Alapítványából későbbi generációk sorát tudta támogatni a város. Igaznak tűnik vele kapcsolatban a mondás, amit a városháza falára festetett embléma (az önmagát elemésztő mécses) alá íratott: „vagyok, hogy használjak". Ha van a városi, konzervatív republikanizmusnak paradigmatikus képviselője, akkor Lackner Kristóf az.

IRODALOM

Bácskai Vera (2006), „A régi polgárságról", in: Kövér György (szerk.): *Zsombékok. Középosztályok és iskoláztatás Magyarországon*. Budapest: Századvég, 15–37.

Cicero (1995), *Az állam*. Ford. Hamza Gábor. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Contarini, Gasparo (1543), *De Magistratibus et Republica Venetorum*. Paris.

Czoch Gábor (2009), „A polgárság és a polgárjog változásai Kassán a 19. század első felében", in: *A városok szíverek. Tanulmányok Kassáról és a reformkori városokról*. Pozsony: Kalligram.

Demeter M. Attila (2013), *Ethnosz és démosz. Válogatott tanulmányok, 2002–2012*. Kolozsvár: Pro Philosophia, Egyetemi Műhely Kiadó.

Gall, Lothar (1993), „Stadt und Bürgertum im Übergang von der traditionalen zur modernen Gesellschaft", in: *Stadt und Bürgertum im Übergang von der traditionalen zur modernen Gesellschaft*. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag.

Gintis, Herbert – Van Schaik, Carel – Boehm, Christopher (2015), „Zoon Politikon. The Evolutionary Origins of Human Political Systems", *Current Anthropology* 56 (3): 327–352.

Henrich, Joseph et al. (2005), „'Economic man' in cross-cultural perspective: behavioral experiments in 15 small-scale societies", *Behavioral and Brain Sciences* 28 (6): 795–815.

Horkay Hörcher Ferenc (2014), „Önképzés és közösségépítés – a Bildung-eszmény eszmetörténeti és esztétikai jelentései", *Magyar Művészet* 3–4: 3–9.

Horkay Hörcher Ferenc (2015), „Humboldt, Goethe, Márai – A Bildung-eszmény és a művelt polgár közösségi ideálja", *Magyar Szemle* Új évfolyam, XXIV, 9–10: 54–65.

Huizinga, Johan (2001), *Hollandia kultúrája a tizenhetedik században*. Budapest: Osiris.

Kocka, Jürgen (1985–1992), *Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Kossmann, E.H. (2000), „Dutch Republicanism", in: *Political Thought in the Dutch Republic, Three Studies*. Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 167–193.

Knudsen, Jonathan B. (1986), *Justus Möser and the German Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kubinyi András (1994), „Polgár", *Korai Magyar Történeti Lexikon* (9–14. század). Főszerk.: Kristó Gyula. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Lackner Kristóf (2008), *Vitae Christophori Lackhner I.U.D. Hominis, brevis cinsignation* (Lackner Kristófnak, mindkét jog doktorának rövid életrajza). Ford. és a szöveget gondozta Tóth Gergely. Soproni Levéltár.

Lovett, Frank (2018), „Republicanism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* URL: https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/republicanism/

Mollay Károly (1951), „Szójegyzékeink polgár szava", in: *Magyar Nyelv* 47: 21–35.

Mollay Károly (1982), „Polgár", in: *Német-magyar nyelvi érintkezések a XVI. század végéig.* Budapest: Akadémiai Kiadó.

Muller, Jerry Z. (1990), „Justus Möser and the Conservative Critique of Early Modern Capitalism", *Central European History* 23 (2/3): 153–178.

Pocock, J.G.A. (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition.* Princeton: Princeton University Press.

Puhle, Hans-Jürgen (ed.) (1991), *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit: Wirtschaft-Politik-Kultur.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Jean-Jacques Rousseau (1978), „A társadalmi szerződésről", in: *Értekezések és filozófiai levelek.* Vál. Ludassy Mária. Ford. Kis János. Budapest: Magyar Helikon, 463–618.

Shakespeare, William: Romeo és Júlia. Ford. Kosztolányi Dezső. URL: http://mek.oszk.hu/00400/00492/00492.pdf 81.

Ian Shapiro (2009), „Reflections on Skinner and Pettit", *Hobbes Studies* 22: 185–191.

Sarkady Sándor – ifj. Sarkady Sándor (1999), „Lackner Kristóf", in: *Aranykönyv 2000.* Sopron: Quint.

Jonathan Sperber (1997), „Bürger, Bürgertum, Bürgerlichkeit, Bürgerliche Gesellschaft: Studies of the German (Upper) Middle Class and Its Sociocultural World", *The Journal of Modern History* 69 (2): 271–297.

Szende Katalin (2006), „Polgárnak lenni. A polgárjog megszerzésének elvei és gyakorlata a késő-középkori Sopronban", *Urbs. Magyar Várostörténeti Évkönyv I.*: 85–107.

Venturi, Franco (1971), *Utopia and Reform in the Enlightenment.* Cambridge: Cambridge University Press.

Viroli, Maurizio (2002), *Republicanism.* New York: Hill and Wang.

Weber Samu (1905), *Újabb adalékok Szepesmegye történetéhez.* Budapest: Hornyánszky Viktor császári és királyi udvari könyvnyomdája.

Velema, Wyger – Weststeijn, Arthur (eds.) (2018), *Ancient Models in the Early Modern Republican Imagination.* Leiden: Brill.

A kötet szerzői

Balázs Zoltán (1966) egyetemi tanár, Budapesti Corvinus Egyetem; tudományos tanácsadó, Társadalomtudományi Kutatóközpont, Politikatudományi Intézet.

Demeter M. Attila (1972), egyetemi docens, Magyar Filozófiai Intézet, Babeş–Bolyai Tudományegyetem.

Horkay Hörcher Ferenc (1964) egyetemi tanár, kutatóprofesszor, Nemzeti Közszolgálati Egyetem EJKK Politika- és Államelméleti Kutatóintézet; tudományos tanácsadó, Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet.

Kapelner Zsolt (1991), PhD hallgató, Department of Philosophy, Central European University.

Kende Péter (1927), Párizsban élő magyar társadalomtudós és politikai esszéista. Az MTA külső tagja.

Kis János (1943) filozófus, Central European University.

Losoncz Alpár (1958), egyetemi tanár, Újvidéki Egyetem, Műszaki Kar; a Szerb Tudományos és Művészeti Akadémia levelező tagja.

Losoncz Márk (1987), kutató munkatárs, Filozófiai és Társadalomelméleti Intézet, Belgrádi Egyetem.

Olay Csaba (1970), tanszékvezető egyetemi tanár, Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszék, ELTE Bölcsészettudományi Kar.

Pap Milán (1983), tudományos munkatárs, Nemzeti Közszolgálati Egyetem, Eötvös József Kutatóközpont, Molnár Tamás Kutatóintézet.

Pogonyi Szabolcs (1974), associate professor, Central European University, Nationalism Studies Program.

Szűcs Zoltán Gábor (1979), tudományos munkatárs, Társadalomtudományi Kutatóközpont, Politikatudományi Intézet.

Tamás Gáspár Miklós (1948), a Central European University vendégtanára.

Tóth Szilárd János (1991), tudományos segédmunkatárs, Társadalomtudományi Kutatóközpont, Politikatudományi Intézet.